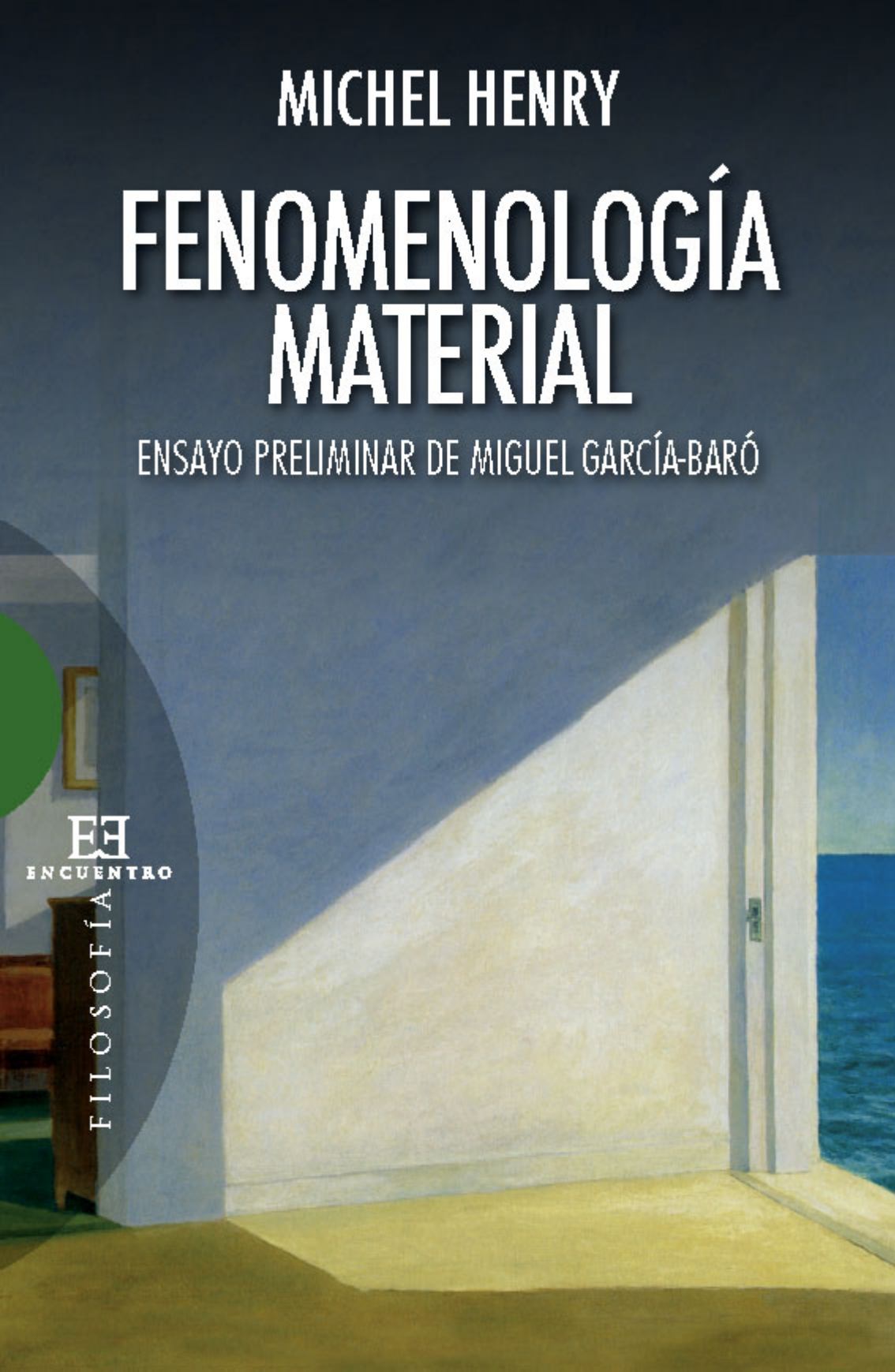
MICHEL HENRY

FENOMENOLOGÍA MATERIAL

ENSAYO PRELIMINAR DE MIGUEL GARCÍA-BARÓ



ENCUENTRO
FILOSOFÍA

Ensayos
374

Filosofía
Serie dirigida por
Agustín Serrano de Haro

MICHEL HENRY

Fenomenología material

Ensayo preliminar de Miguel García-Baró
Traducción de Javier Teira y Roberto Ranz

ENCUENTRO

Título original
Phénoménologie matérielle

© 1990
Presses Universitaires de France
© 2009
Ediciones Encuentro, S. A., Madrid

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano, 17-10.ª - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

ÍNDICE

Nota editorial 7

Introducción a la teoría de la verdad de Michel Henry
por *Miguel García-Baró* 9

Prefacio. La cuestión de la fenomenología 31

I. Fenomenología hilética y fenomenología material 41

II. El método fenomenológico 97

III. Pathos-con 183

Reflexiones sobre la *Quinta meditación cartesiana*
de Husserl 183
Para una fenomenología de la comunidad 210

NOTA EDITORIAL

La amplia y rápida difusión que el pensamiento de Michel Henry ha experimentado en el mundo hispanoparlante en la última década, a juzgar por el criterio significativo de las siete traducciones aparecidas desde la pionera de 1996, encuentra en esta versión de *Fenomenología material* no sólo una continuación lógica sino en cierto modo una recapitulación adecuada. En todas las obras de Henry el contraste con la fenomenología que él llama «histórica», y que abarcaría por igual el pensamiento de Husserl y el de Heidegger, responde a un propósito fundamental. No se trata de una elaboración hermenéutica más en torno a unos textos archiconocidos o a otros de última hora, sino de un empeño directo, casi primario, por abrirse paso hacia el único fenómeno que merecería llamarse absoluto y que sería, por tanto, el fenómeno de fenómenos: la inmanencia radical de la vida; la donación de la vida a sí misma, en sí misma, para sí misma. Pero este acontecimiento originario del vivirse y saberse la vida escapa a todo acto intencional, ya fuera incluso al cuidado de la existencia, y se ofrece sólo al sentirse «material», afectivo, autoafectivo, que es el latido mismo del vivir. Pues bien, justamente en estas bellas páginas reunidas por su autor en la edición francesa de 1990 el diálogo apasionado con la fenomenología histórica alcanza quizá la mayor sistematización y

el mayor detalle. Los tres estudios que componen el libro —sobre la fenomenología material o hilética, sobre el descubrimiento metódico de la inmanencia, sobre la experiencia del otro— resultan por ello especialmente idóneos tanto para el lector que busca una introducción clarificadora al pensamiento de Henry, como para el que aspira más bien a una ordenación sintética de la sorprendente novedad del filósofo de Montpellier. A estos mismos fines sirve también el ensayo preliminar de Miguel García-Baró, que es quien mejor ha contribuido a la cabal difusión de Henry de este lado de los Pirineos.

INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA DE LA VERDAD DE MICHEL HENRY

Miguel García-Baró

I

Desde que Hegel abrió los ojos de los pensadores europeos a la posibilidad de que hubiera terminado la filosofía con su milenaria tarea, se repiten los ensayos por probar que tal hazaña increíble, puesto que ha revelado ser perfectamente indeseada y perfectamente inútil, esconde una verdad mucho más interesante, que no podía salir a la luz más que después de que se consumara la labor tradicional de la filosofía. Esta verdad, se enuncie en particular como se enuncie —pues ha habido muchos pensadores que han intentado formularla, desde el viejo Schelling—, tiene siempre de común que, en definitiva, «el pensamiento de Occidente ha sido incapaz de apoderarse de lo único que importa»; y la factura de ello no es otra que «su inevitable descomposición»[1]. Fin, pues, de la filosofía, pero continuidad del pensar; o, quizá mejor, fin de la filosofía y liberación radical del pensar, que habría dormido un sueño —activísimo, eso sí— de dos mil quinientos años.

[1] Se trata de expresiones literales de la primera página de *Généalogie de la psychanalyse* (PUF, París, 1985, p. 5; hay trad. esp. en Síntesis, Madrid 2002), el brillante curso de Michel Henry acerca del origen de la noción transcendental de *vida* que él sitúa en el centro de su *fenomenología material*.

Llamemos, convencionalmente, *nuevo pensamiento*, como quería Franz Rosenzweig, a esta visión de los problemas intelectuales decisivos de Europa.

Como es lógico suponer, los filósofos europeos han sospechado en muchos casos que existía realmente la posibilidad de este errar fatal por los espacios de la imaginación cansada. De hecho, la idea de que la consolidación intelectual de la existencia europea podía estar montada sobre el abismo, es típica de la Europa posterior a la revolución burguesa en Francia, y hunde sus raíces en las conmociones del Renacimiento, y, en especial, en la escisión confesional del cristianismo y las guerras feroces y los equilibrios insatisfactorios a que dio lugar. No hay otra cultura de ámbito mundial que esté tan acechada como la europea por el pensamiento o la pesadilla de que ha lanzado las trayectorias de su vida histórica por derroteros que no han sido trazados, en realidad, sobre la tierra en que se vive. Desde luego, el caso ejemplar de esta sospecha extraordinaria es el de Descartes, que, como en la fulguración de una particular gracia del cielo, contempló repentinamente cómo Europa —y, en definitiva, el mundo entero, incluso el que se hallaba al margen de lo característico de la vida europea— se sostenía sobre los cimientos de un conjunto de presuntas verdades que en realidad no lo eran en absoluto. Aquel hombre, en quien tan repetidamente se ha visto la imagen acabada del desdén, tuvo la visión de que los saberes fundamentales que organizaban la vida de todos desde que había hombres en el mundo, eran castillos en el aire. Y castillos cuya endiablada complicación no podía explicarse sino a la luz de los modelos más claros del funcionamiento sistemático de la imaginación y el capricho, esto es: los juegos de los niños, los ensueños nocturnos, las obsesiones de la locura, las manías de la vejez, los intereses de la magia...

Una vez y otra se repite en nuestra historia de milenios la aparición de un hombre que despierta al hecho formidable de que él es

el único que vela en medio de la multitud de los que pasan su vida sin sentir el contacto con la realidad auténtica. El pensamiento no tiene imagen mejor que la de la vigilia de ese único despierto, que, dada la situación en que de improviso descubre estar, se ve investido de la función de centinela de un castillo a merced de cualquier enemigo; y ello, probablemente, muy a pesar suyo, que nunca se había propuesto él llevar una vida de esencial servicio a una comunidad de la que, por lo demás, se sabe escindido.

Pero tampoco podemos pretender que todas las figuras de los pensadores siguen este modelo que hallamos en Heráclito o en Epicuro o en Descartes, y, en su máxima forma, en Sócrates —y que comparten otras culturas, que denominan el Despierto, *Buddha*, al héroe que realiza paradigmáticamente la aspiración casi secreta de toda ella—. Muchos constructores de la larga tradición que es la Filosofía se han contentado con el papel de *escolásticos*, de transmisores fieles de la tradición o leves enriquecedores de lo ya levantado por sus ancestros en ella. Es muy curioso considerar cómo Sócrates ha legado a la posteridad la tradición de vivir lo menos tradicionalmente que fuera posible, y ello hasta el punto de que un número grande de sus seguidores se han sentido llamados, justamente, a no ejercer de rebeldes que rompen con lo heredado, sino, muy al contrario, al modesto trabajo socrático de mantener, tan sólo —pero ello es dificilísimo—, el nivel alcanzado ya por la tradición de quienes fueron sus maestros. Hay, por decirlo brevemente, dos polos o dos modelos existenciales del socrático, aparentemente alejadísimos, pero que tienen ambos en común la experiencia —es más que una mera idea— de que su actividad no es sino la respuesta inevitable que han de dar ellos a la modalidad en la que lo real se les opone y les incita. Aunque pueda ocurrir que esta experiencia de esencialísima pasividad respecto a la misión que lo real encomienda se viva en la forma de la necesidad de romper con toda necesidad, porque de este estilo de socratismo que repudia

ferozmente a Sócrates no está en modo alguno falta nuestra tradición. Se ha podido creer, por ejemplo, que esta desviación colosal de la realidad que habría sido la historia del Pensar bajo la forma de la Filosofía ha sido debida, sobre todo, a su inspiración socrática.

Y, sin embargo, nada hay más socrático que volverse con una interrogación absoluta hacia el pasado —y hacia el futuro próximo que este pasado ha vuelto ya inevitable—. Volverse hacia la Totalidad no ya empuñando el arma de una pregunta inaudita, sino convertido todo el hombre en pura pregunta, en pura fuerza que atraviesa las capas endurecidas de la verdad tradicional. Y, desde luego, sólo si realmente un hombre se ha vuelto en esta manera pregunta y fuerza interrogativa, puede sucederle que le embargue el pensamiento por el que comienza el Nuevo Pensamiento.

En efecto, la clave de éste no está en ningún otro lugar que en vislumbrar, porque la realidad lo impone, que es posible que tantos descendientes díscolos u obedientes de Sócrates, y hasta el propio Sócrates, y hasta el Despierto en cualquier parte del mundo o de los cielos en que lo hallemos, hayan estado todos bajo la influencia soporífera de una Respuesta de tanto poder y tanta envergadura, que bajo su sombra aplastante no les haya sido dado comprender que preguntaban aún bajo un cobijo, y no ya por fin a la intemperie.

II

Michel Henry, uno de los representantes más audaces del Nuevo Pensamiento entre nuestros contemporáneos, está convencido, precisamente, de que la riqueza de la tradición occidental es tan grande, que, a pesar de que él mismo haya acuñado frases tan terriblemente tajantes como las que he citado ya, acerca de la incapacidad colosal y cargada de desgracia en la que esta tradición se ha

visto encerrada, cree también que lo esencial de lo que él descubre como lo Impensado de Europa se le ha destacado gracias, en buena parte, a la labor magisterial de las figuras más célebres de la propia Filosofía europea. Y esto sucede, sobre todo, con Descartes y con Maine de Biran —puesto que los otros pensadores de fama de los que se reconoce deudor Henry son ya todos ellos gentes que han trabajado después de Hegel: Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Husserl, Freud—.

El magnífico ensayo que Henry ha dedicado a Descartes —y que debe ser estudiado como un prólogo a toda su obra, ya que ésta gusta de entenderse a sí misma como la *difícil repetición* del *cartesianismo de los comienzos*— comienza con esta medida y desmedida alabanza: «Lo que confiere al proyecto cartesiano su carácter fascinante y le conserva aún hoy su misterio y su atractivo, es que se confunde con el proyecto mismo de la filosofía»[2].

Misterio fascinante, pues, es el proyecto cartesiano, a ojos de Henry, en la radical pureza, en la sencillez de su principio. Éstos son términos de alcance casi religioso, y se podrá ver que la analogía está mucho más fundada que en la mera casualidad de un posible entusiasmo pasajero.

El mismo Henry nos dice, inmediatamente, algo acerca de lo que constituye la fascinación del principio mismo de la aventura intelectual cartesiana: «una filosofía radical y primera es la búsqueda del Comienzo». La búsqueda alerta, y no la captura ilusoria y que nos llena de sueño, y que, además, nos ha de parecer, cuando haya ya pasado un tiempo precioso, un tesoro que, después de tanta indagación, se nos ha vuelto ceniza entre las manos. Y búsqueda del Comienzo, de lo Antiguo; pero no del primer día de la

[2] Op. cit., p. 17. Hay que tener en cuenta que Henry no es partidario, en absoluto, de hablar del *fin de la Filosofía*, porque, con muy buen acuerdo, piensa que un eslogan semejante, si no se dispone de tiempo para explicarlo a fondo, sólo puede traer las peores consecuencias y los malentendidos más absurdos.

historia o de la primera piedra de la realidad, con los que apenas podríamos hacer otra cosa que abrir un museo. Aquí se trata de un Comienzo tan enteramente tal que no cesa de empezar, de modo que es, al mismo tiempo, comienzo de sí mismo y raíz del sentido de todo lo demás, incluyendo la búsqueda en la que Descartes, Henry o nosotros podemos participar.

Por esto mismo, Descartes no cometió la ingenuidad de proponer un método para su exploración, como quien descubre el mapa de la isla del tesoro. Justamente su grandeza estriba, en otra buena parte, en haber sostenido que había de serle reconocido que cada uno de los pasos realmente dados por su pensar transcurría, ya de entrada, en el territorio privilegiado del Comienzo.

Henry, pues, se rebela contra la interpretación más en boga hoy del pensamiento cartesiano, que ha sido muy favorecida por la autoridad de Heidegger. Henry no cree tanto como los partidarios de Heidegger en la linealidad de la historia del pensar *filosófico*, y menos aún cree que, dentro de esa continuidad tan férrea mantenida siempre, Descartes sólo señale, por decirlo de alguna manera, el principio del precipicio, el punto de inflexión a partir del cual el movimiento de caída y olvido en que consistiría la Filosofía se acelera prodigiosamente. Muy lejos de esto, Henry opina que lo más nuevo del Nuevo Pensamiento está ya visto y, en ocasiones, claramente tematizado por Descartes —y por el gran cartesiano que fue Maine de Biran—[3]. Lo cual significa, asimismo, conceder a Descartes un papel mucho más interesante en la historia de la travesía fantástica del pensar occidental. Él, precisamente a título de descubridor de la radicalidad del Comienzo, tiene que haber sido también el primero que lo encubre con una eficacia casi perfecta. En este sentido,

[3] Sobre Maine de Biran es esencial el estudio de Henry titulado *Philosophie et phénoménologie du corps*, publicado inicialmente en 1965 por las PUF, en París (trad. esp. en Sígueme, Salamanca 2007).

es verdad que en Descartes culmina una tradición que es la de la incapacidad definitiva de la filosofía europea para buscar acertadamente lo único que importa; pero tampoco quiere esto ya decir que se le deba incluir en la curva de una historia de viaje errado.

Descartes, descubridor de lo Decisivo, es, por ello mismo, no un punto de inflexión, sino aquel pensamiento que sólo, en el fondo, se ve *repetido*, con mayor o menor profundidad, por los postcartesianos —con tanta más profundidad, cuanto más capaces sean de repetir, simultáneamente, el *cartesianismo de los comienzos*—. Y es que, en definitiva, contra la representación de la historia que Heidegger ha legado al pensar hermenéutico contemporáneo, Henry opone la idea de que a lo Real, al Comienzo, le es indiferente el vagabundeo del hombre por la región de los sueños, como le es indiferente —ónticamente indiferente, si se puede decir así— que, por el contrario, el hombre despierte plena o explícitamente a lo Real. Y es que, si nos detenemos un instante a pensar lo que ya llevamos dicho, veremos, en efecto, que Henry, sólo por el hecho de adelantar las afirmaciones que aquí hemos empezado recogiendo, tiene que pensar que es ridículo creer que el hombre se haya alejado alguna vez realmente de lo Real, como no haya sido más que a la hora de tejer sus pensamientos. Es verdad que las verdades reconocidas fundamentalmente por la filosofía europea pueden ser ideológicas, en este radical sentido; pero lo que no cabe de ninguna manera es que la realidad de la vida de los hombres que las admiten se corte del Comienzo y de la Realidad. El pensamiento puede errar, pero, como realidad, no puede separarse de la Realidad. Ningún hombre, por más impregnado que pueda estar de una tradición cultural sin contactos conscientes con la realidad, está más lejos de ella, esencialmente, que ningún otro hombre menos desdichado. Digamos que Henry reconoce un enorme peso, positivo y negativo, a la historia como maestra del hombre; pero, desde luego, rechaza con absoluta decisión —todos sus movimientos

intelectuales llevan este mismo sello elegantísimo de la decisión rigurosa, tajante— la idea heideggeriana de una *historia del destino*, de una sucesión de *destinos* a los que el Ser somete a la Verdad de la que el hombre vive.

III

Descartes, pues, habría vuelto a indagar sobre lo que persigue siempre, adecuadamente, la filosofía, cuando es «radical y primera»: ha preguntado otra vez por la *arché* —ya se ve que Tales y Anaximandro podrían ser citados como «repetidores» imperfectos del pensar cartesiano—. Pero Henry cree que todos podremos reconocer que, justamente, no es Descartes el que intenta repetir sin éxito el logrado pensamiento de los presocráticos, sino el primero que ha ido suficientemente lejos como para que podamos abrirnos a esta idea de la *esencial repetición* como clave para la comprensión de la historia del propio pensar. Como ha adelantado Rudolf Bernet[4], podría decirse, sin embargo, que, en la perspectiva de la historiografía, Henry no toma en consideración que Plotino ha penetrado realmente ya en las mismas regiones en las que Descartes se introdujo. Y en sus últimos años Henry revolucionó la armazón histórica de su pensamiento mostrándonos hasta qué punto descubrió, ya anciano, en los textos religiosos de la tradición judeocristiana, un tesoro de conocimientos sobre el Comienzo[5] —si bien es verdad que el cristianismo de Descartes es, ya a ojos del

[4] Me permito citar una comunicación verbal del Dr. Bernet, dado que su exactitud es asombrosa y no debo yo atribuirme una clave hermenéutica de la obra de Henry que debo a otro.

[5] *C'est moi la vérité*, Seuil, París 1996 (trad. esp. en Sígueme, Salamanca 2001); *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, París 1988 (trad. esp. en Sígueme, Salamanca 2001); *Paroles du Christ*, Seuil, París 2002 (trad. esp. en Sígueme, Salamanca 2004).

propio Descartes, la única parte de la tradición intelectual de la que no hay que desprenderse; y nada nos autoriza a sostener, como ha sido moda por decenios, que semejantes actitudes eran pura hipocresía dictada por el sencillo deseo de sobrevivir a la hoguera de la Inquisición, ya fuera en Roma, ya en Ginebra—.

Una de las páginas absolutamente imprescindibles para estimar correctamente el pensamiento propuesto por Henry a lo largo de toda su obra —que, por cierto, está concebida como una extraordinaria *auto-repetición*, por la vía de repetir a los más grandes maestros—, es, sin duda, el capítulo primero del libro que hemos citado ya en dos ocasiones, o sea la *Généalogie de la psychanalyse*. En él se contiene, por tanto, también lo más importante del cartesianismo de Henry: los principios de lo que denomina, como referencia o título de su trabajo, la *fenomenología material*[6].

Inmediatamente salta a la vista la huella profunda de Heidegger, que es, quizá, el punto de mira más habitual de las consideraciones críticas de Henry.

Pues de lo que se trata es de empezar reconociendo que el Comienzo sólo puede ser expresado como el Ser. La *diferencia* fundamental a la que hay que prestar concentradísima atención es la que separa al *Ser como lo Uno*, de los *Entes como lo Otro*. Ahora bien, la originalidad cartesiana es —nos acogemos a Husserl para rehuir a Heidegger, a Kant, a Schelling— haber descrito el Ser como el *Aparecer*, y no, precisamente, como la Noche primordial de las Madres del mundo.

---

[6] Como es natural, utilizo, de hecho, en mi interpretación a todo Henry, aunque prefiero concentrarme sobre los elementos. Aparte de los trabajos literarios, los ensayos de estética, los de religión y los ensayos políticos, las obras más relevantes para estos elementos de la teoría de la verdad se encuentran en *L'essence de la manifestation* (PUF, París 1963, reeditado sin modificaciones en 1993), *Phénoménologie matérielle* (PUF, París 1990, cuya traducción tiene el lector en sus manos), la ya citada *Généalogie de la psychanalyse* y el extraordinario y voluminoso *Marx* (Gallimard, París, 1976).

Porque lo que emerge de la Nada, lo que la «expulsa y toma su lugar», es el Aparecer. El Aparecer en cuanto tal, y no la pura opaca presencia, el estar nocturno.

Como es evidente, de la comprensión de este pensamiento depende que accedamos o no al interior del pensar de Henry. ¿Qué fundamento tiene esta identificación hasta el final del Ser con el Aparecer? ¿Cómo haremos, por otra parte, que tal identificación se desarrolle sin fallas hasta sus últimas consecuencias? ¿Qué criterio tendremos para saber que no se trata de un vagabundeo imaginativo aún peor que otros que ya ha soñado, muy a su costa, Europa?

Desde el punto de vista inocente de los términos, la tesis clave es la que nos explica por qué se ha escogido el término *fenomenología* para designar a esta *ontología* de pretensiones absolutamente primeras y radicales. Fenomenología sólo puede identificarse con ontología, si es que realmente debemos sostener a partir de ahora que Ser es Aparecer. Mejor dicho: puesto que se trata en todo esto del aparecer *en cuanto tal*, conviene empezar diciendo que Ser dice lo mismo que *el aparecer del aparecer*.

Tenemos, pues, que la posición filosófica de Henry se sostiene o cae sobre la base de dos tesis radicales. La primera consiste en la afirmación de la que seguiremos llamando, puesto que en la filosofía contemporánea estas palabras son moneda corriente, *diferencia ontológica*. Esta diferencia prohíbe toda confusión entre el ser y el ente, entre el ser y aquello que, de alguna manera cualquiera, es. La segunda tesis radical de Henry es la identificación del ser —del Uno de la Diferencia ontológica— con el aparecer del aparecer; lo que supone, claro está, traducir la Diferencia en términos de *El aparecer* y *Lo que aparece*.

Pero esta tesis segunda comporta muchas más consecuencias, o, mejor expresado, contiene mucha más significación que la de ser mera proposición de una versión particular de la Diferencia.

En primer lugar, afirma, es evidente, la decidida enemiga de Henry a declarar que el Comienzo pueda ser Noche, o, con palabras más familiares para el lector de historia filosófica, que el Comienzo sea mero Noúmeno, o mero Inconsciente, o ciega Voluntad irracional e impenetrable. O, incluso, lo que Henry quiere decir con su segunda tesis esencial se puede exponer diciendo que trata de cerrar con ella el paso a la proliferación, so pretexto de la Diferencia ontológica, de una dualidad o hasta de una pluralidad de mundos.

Y esta fórmula última, que evoca a Platón ya directamente, nos conduce, por fin, a lo que de verdad tiene aquí más importancia: la convicción de Henry de que la retirada a la Noche del auténtico Comienzo equivale, por más que se quiera decir otra cosa, a suprimir, precisamente la Diferencia ontológica. El ataque de Henry a toda ontología que por principio no sea fenomenológica consiste, en su núcleo, en mantener que el alejamiento de tal fenomenología es en realidad entregarse a confundir el ser con un ente, *porque sólo los entes pueden estar unas veces ocultos y otras revelados*; o, aún más, porque los términos correlativos *evidencia* y *oscuridad* están íntegramente tomados no del Aparecer, no del Uno de la Diferencia, sino de Lo que aparece, el Ente, lo Otro de la Diferencia. Por esto mismo, si es a base de ellos como se quiere exponer la Diferencia, se cae en el puro absurdo de haberla suprimido de antemano, olvidándose justamente de lo más decisivo en ella en el mismo momento en que, con ese gesto de ocultamiento, se dice que comienza su exposición.

Si retrocedemos a la clásica terminología de Descartes, diremos entonces que este centro de la filosofía de Henry estriba en la pretensión de que el contraste entre la conciencia y lo inconsciente, entre la evidencia y su contrario, entre el conocimiento y su opuesto, o, en definitiva, entre el entendimiento y su opuesto (que ha solido ser pensado bajo el término de voluntad), corre el riesgo

inminente y terrible, decisivo, de una equivocidad. Porque normalmente sucederá que los dos polos de estas oposiciones estarán tomados del terreno más conocido —el primero para nosotros, aunque no en sí—, que es el de los fenómenos, los entes, el Mundo. En tal caso, con esas parejas de conceptos filosóficos no estamos captando más que contrastes intramundanos, contrastes ónticos; y si suponemos de continuo que cualquiera de tales contrastes, o todos en conjunto, son la Diferencia ontológica, entonces la estamos suprimiendo, o, por lo menos, ocultando con toda eficacia.

De rechazo, nos cercioramos así de que el *aparecer del aparecer* no puede ser adecuadamente recibido en el lenguaje por las palabras entendimiento, conocimiento, evidencia, más que si se toma la precaución de distinguir dos significados perfectamente distintos en cada una de ellas, uno de los cuales tiene siempre que ser defendido, por así decir, contra la corriente de dejarse llevar por el conocimiento del mundo como modelo único para el discurso filosófico (o Totalidad única de cuanto hay —superior en su universalidad a la más tajante diferencia—).

El paso que conviene dar ahora, una vez alcanzada cierta inicial claridad sobre los propósitos últimos del Nuevo pensamiento de Henry, es la consideración de algunos rasgos estructurales que nos permitan comprender por qué se está prácticamente condenado a pensar —por lo menos, a pensar— en el olvido de lo más decisivo, sobre todo cuando es un hecho cotidiano, perfectamente al alcance de todo el mundo, saber distinguir, tanto al hablar como, sencillamente, al vivir, entre el ser de algo, el existir de algo, y ese algo que bien podría no estar existiendo o no ser exactamente tal y como es; y nada digamos de la cotidianeidad de la diferencia, también tanto lingüística como directamente vital, entre el hecho de que algo aparezca o se muestre, y el contenido de esa apariencia, el propio fenómeno. No hay nadie que no separe la visión de la cosa vista, o la comprensión de la cosa comprendida, y, más aún, el deseo de la cosa deseada.

IV

Así, pues, la Diferencia, sea de la naturaleza que sea, tiene la peculiaridad de estar con toda naturalidad presente en la vida de todos y de cualquiera; de tal modo que hay palabras que la designan explícitamente, sin hacer el menor aspaviento de cosa nueva o de secreto monstruosamente bien guardado hasta cierta hora de la historia; y tales palabras se hallan ya en las fases más antiguas del desarrollo de las lenguas que han llegado a nuestro conocimiento. Y, sin embargo, el pensamiento, en especial el más antiguo y el más contemporáneo, pretende que de la consideración absolutamente adecuada de esos sentidos lingüísticos y vitales depende, nada menos, que la pérdida o la recuperación de lo único que importa que no pase desapercibido para el hombre.

Es inevitable, dada esta situación tan interesante, pensar que la modalidad intelectual en que se vive la vida de todos los días —la *actitud natural*, en la acepción de este término técnico que más común es a las varias fenomenologías— está afectada por alguna confusión, y que la operación clave del pensar filosófico es la aclaración de las brumas del pensamiento implícito en que habitualmente se está —o *se ha caído*—. Aclarar una confusión es hacer, en definitiva, que resalte una diferencia allí donde antes no se podía creer que había sino una indiferencia, una mezcla quizá. De manera muy afín a la metodología del idealismo clásico de Fichte, se puede decir, sin demasiado margen de error, que la operación esencial y primera, es, para la filosofía, la *abstracción*: el ir prescindiendo y aislando, y no necesariamente para quedarse con sólo uno de los componentes distinguidos a partir del caos inicial, sino, seguramente, para obtener al final el estado de pureza de cada uno, como clave que permita entender no sólo el Comienzo, sino también la mezcolanza con él de lo Segundo. Y, de hecho, Henry practica una difícil combinación entre *abstracción* y *suspensión* o

epoché (*eliminación*, podríamos traducir también nosotros). Pero en esto no deja de ser Descartes su principal maestro.

Podemos admitir sin demasiada demora —simplemente con atender a la gran mayoría del tesoro semántico de las lenguas naturales, para no hablar, porque es terreno mucho más espinoso, de sus mismas formas sintácticas— que, en efecto, el Mundo es el arsenal primitivo de los conocimientos. De tal manera que es *natural* que se alcance en seguida un estadio del pensamiento implícito, ejercido tan sólo al ir viviendo e ir moviéndose el hombre por el mundo, en el que *el hombre y su pensamiento*, y, por tanto, *el aparecer y el ser*, sean considerados puras partes entre las que integran el Mundo, o sea, puro Mundo.

De esta manera, lo *natural* será que se comprenda por *aparecer*, *ser*, y *conciencia* un ente, un pedazo de mundo. Y, así, cuando las más viejas lenguas naturales distinguen, como sucede en Homero, el ser de las cosas y las cosas mismas, que son, fueron y serán, y, además, la verdad sobre ellas que es capaz de decir algún hombre (en Homero, el *mantis*), lo que estará sucediendo es que la significación *pura* o *abstracta*, la significación post-*epoché* de esas palabras, está siendo mezclada casi inextricablemente con factores de sentido que proceden exclusivamente de las cosas o entes. Si bien es asimismo posible que esté siendo verdad que el significado de las cosas se haya mezclado desde el principio con el significado de las acciones conscientes o subjetivas ante las cuales las cosas aparecen.

Se puede, entonces, decir que la conciencia natural seguramente impregna las cosas con sentidos *ontológicos*, e impregna, en la misma acción, lo ontológico con significados *ónticos*.

Y no es una exageración afirmar que, si no tuviéramos otra arma filosófica que las distinciones intralingüísticas, nunca podríamos ni sospechar el conocimiento de este estado de posible caos significativo en la conciencia natural —sea dicho, de paso, contra las

pretensiones imperiales del análisis lingüístico, aunque es cierto que están ya en pleno proceso de crecer en modestia—.

Es la vida, la existencia, la interacción real entre el Mundo y el Hombre lo que, si es que algo lo permite, permite también no ya conocimientos como éstos, sino aun las meras sospechas que estamos enunciando.

Y es el momento de recurrir a algunos tramos de la lectura de Descartes propuesta por Henry.

V

Admitamos, como es evidente que haremos al leer las *Meditaciones* cartesianas, que la expresión más acabada del *cogito* como expresión del Comienzo es la frase *videre videor mundum* (me parece que veo el mundo), en la que *videre* puede reemplazarse con cualquier otra palabra que remita a una acción subjetiva *intencional*, tal como oír, tocar, juzgar, valorar, desear, pero también moverse por, comer (en los significados de estos términos que implican la conciencia de que se está haciendo tales cosas). Por otra parte, *mundum* debe entenderse que, por regla general, quiere decir, más bien, *partes mundi* o *momenta mundi*, que no la totalidad o globalidad del mundo.

Más importante todavía es recordar que, además de esta breve explicación inicial y provisional de *cogito*, Descartes describe el Comienzo no sólo como *videre videor mundum*, sino como *cogito ergo sum*. Obtenemos, pues, este resultado: *videre videor mundum, ergo sum* (me parece que veo el mundo, luego soy).

Si comparamos esta tesis con las que ya conocemos que avanza Michel Henry, el resultado será una combinación que se expresará así: la Diferencia ontológica corre entre *videre mundum* y *videor*; y, en segundo lugar, la *fulguración* del *videor* es aquello que *funda* su identificación con el *ser*.

Ocurre, además —y esto es una novedad absoluta, a la que no nos hemos referido todavía de ninguna manera—, que el ser, y aun el aparecer del aparecer, se *yoizan* de inmediato, constituyen en su propio interior, desde el propio comienzo, su *ipseidad* —porque la tesis cartesiana, traducida a los términos de Henry, quiere decir que la identidad entre aparecer y ser, cuando es pensada en la pura Diferencia fenomenológica y ontológica, no sólo es *identidad*, sino *ipseidad, yo mismo*—.

Suspendamos toda atención a este aspecto completamente nuevo de la problemática del Principio —a pesar de que posee en Henry una importancia inmensa—, y concentrémonos en la diferencia como separación, abstracción o *epoché* que se traza o corre entre *videor* (Uno) y *videre mundum* (Otro).

¿No hemos obtenido, en realidad, tres términos —*videor, videre, mundum*— en vez de dos, aunque la Diferencia, a no ser que sea pensada como Diseminación, requiere sólo de lo Uno y lo Otro, y es incompatible con un trío de distintos? Intentemos, sin embargo, empezar pensando la hipótesis de una Diferencia, no la de una Diseminación. Ya para hacer viable este primer camino hemos propuesto que la separación se encuentre, esencialmente, entre *videor* y el resto de la fórmula.

Lo que esto empieza por significar, está bastante claro. Y es, en efecto, que el riesgo máximo de ambigüedad o de olvido ontológico se situaría en la confusión de los dos modos del aparecer —es poco decir, esto de separarlos como si fueran simples modos de lo Mismo, de lo Uno— que están aquí expresados *casi* con la misma palabra: *videor*, por una parte, y *videre*, por la otra.

Pues bien, Henry afirma tajantemente que la fenomenología de Husserl, que ha querido, como él mismo lo quiere, *repetir* el cartesianismo de los comienzos, es, en realidad, aunque genialmente, la perfecta confusión de esos «modos» como, precisamente, no siendo nada más que modalidades de una misma *conciencia*, de una

misma *intencionalidad consciente* o *mención* o *constitución subjetiva*; y en esto los fenomenólogos franceses Descartes y Maine de Biran han visto siempre más claro, aunque hayan sido también culpables de iniciar el más formidable ocultamiento de lo que tendrían que haber conseguido pensar sin velos.

Es verdad que todo el esfuerzo de Husserl, como antes lo fue, de otra manera, de los idealistas alemanes y del propio Kant, consistió en separar perfectamente el *aparecer* o *constituir subjetivo* de sus *rendimientos intencionales*, empezando, precisamente, por cortar con todo cuidado con la posibilidad de que la luz del Mundo (la *actitud natural*) se filtrara en la interpretación que debe hacerse de la misma *subjetividad* referida intencionalmente al Mundo. Para decirlo de otra manera, no hay duda de que el esfuerzo de Husserl fue también empezar por deslindar *mundum* y *videre*. Este trabajo tendría, de haber sido realizado de acuerdo con su ideal, que haber puesto a Husserl en condiciones de aislar la esencia pura del *aparecer* en cuanto tal; de modo que, si esta esencia pura sólo se efectúa en el *videor*, allí hubiera debido entonces ser reconocida sin dificultad. Y no fue así.

¿En qué pudo estar el punto débil de Husserl? Suponiendo siempre que Henry lleve fundamentalmente razón, tiene que haber consistido en que *era imposible conquistar en la relación* videre - mundum *la esencia pura del aparecer*; pero Husserl, justamente, la habría buscado sólo allí. Descartes, en cambio, habría sido más perspicaz.

La conocida fórmula fenomenológica, que, además, ha sido en especial explotada para sus propias filosofías más por los discípulos franceses de Husserl (Sartre y Merleau-Ponty) que por el propio maestro de ambos (Husserl les es claramente superior en talento filosófico), la fórmula clave de la fenomenología contemporánea parece ser *que toda conciencia es intencional*, y, por lo mismo, que toda conciencia es *relación intencional*. En consecuencia, no cabe

filosofía fenomenológica que no se practique en la *correlación* de lo que el texto capital y más escolar de Husserl, *Ideas I*, llama, en general, *nóesis* y *nóema*, acción subjetiva y objeto intencional.

De acuerdo con ello —y ésta es, evidentemente, una tesis tanto fenomenológica como ontológica—, el Aparecer no es, pues, puro Aparecer-del-aparecer, sino que es *aparecer de lo otro de sí mismo*.

He ahí la distancia exacta que separa, en sus programas, a la fenomenología material de aquella otra a la que Henry tildaría, claro está, de formal, conceptual, olvidadiza, fracasada en sus pretensiones ontológicas.

En el punto sobre el que hemos concentrado la discusión, la tesis hermenéutica de Henry lector de Husserl dice, pues, que éste ha interpretado el *videor* cartesiano, en última instancia, y pese a todas las salvedades y todos los matices que ha ido vislumbrando y, a veces, incluso introduciendo explícitamente en sus descripciones, como una *referencia intencional análoga, por lo menos, a cualquier otra referencia intencional no auto-referente*. La distancia entre unos y otros de estos casos análogos está, pues, para Husserl y toda fenomenología «formal», más bien del lado del *objeto constituido* que de la *acción constitutiva*, la cual es en todos ellos un *mentar* —entendido amplísimamente—.

Digamos que Husserl podría haber reescrito la fórmula de Descartes como *videre video mundum* (veo que veo el mundo), por muy a sabiendas que esté, como cualquiera, de los matices diferenciales entre las menciones auto-referentes y las menciones hetero-referentes —que en la literatura filosófica remontan a Platón, y que, en la proximidad del lenguaje de Descartes, son muy accesibles, por ejemplo, en san Agustín—.

Todo lo cual quiere decir que *Husserl no habría escapado al modelo reflexivo en la filosofía primera*, que es por esencia, como Heidegger le reprochó, un modelo en que no puede ser mantenida con consecuencia estricta la Diferencia ontológica. Descartes,

de nuevo, habría sido más perspicaz. *La fenomenología material no será, en cambio, de índole reflexiva, precisamente porque sí que es efectivamente ontológica.*

Podemos proceder ahora, por tanto, o bien en la dirección de mostrar en qué consistiría, según Husserl —o según Husserl leído por Henry— la esencia correlacional pura del aparecer en cuanto tal, y, por lo mismo, cuál es la tesis husserliana sobre el ser; o bien en la dirección de aclarar en qué sentido el *videor* cartesiano pertenece en verdad al campo de la fenomenología material y, por ello, al Comienzo no reflexivo. Procederemos aquí, carentes de más espacio, siguiendo esta vía segunda, aunque ella no significa otra cosa que hacer patente en qué se diferencian la *epoché* cartesiana y la husserliana —lo que implica un trecho no desdeñable de la primera de las vías que decimos que nos son ahora posibles—.

Recapitulemos otra vez. La tesis de Henry es ahora que, aunque tengamos tres palabras en la fórmula del *cogito*, realmente hemos hecho bien en no dejarnos llevar ingenuamente de este dato exterior a la cosa misma, porque *no es verdad que el* videre *se refiera intencionalmente al mundo, en primer término, y, en segundo término, o por detrás, actúe el* videor *como otra referencia intencional del mismo tipo, en definitiva, sólo que dirigida a un objeto distinto: al complejo* videre-mundum, *y, en especial, al* videre *que va contenido en él.* La verdad, más bien, debe ser que la propia visión del mundo, la conciencia vertida al mundo, está siendo hecha posible, desde su centro, por así decir, por lo que tiene no de auto-reflexión, sino de *sentir inmediato de sí,* de *aparecer del aparecer.*

Incluso más que esto. Lo que pretende defender Henry es que la luz del Mundo mismo es el verdadero soporte del *videre* cuando el hombre se entrega enteramente en sus manos y piensa como si nada más hubiera que su relación al Mundo.

De esa manera, lo que propiamente estaría ocurriendo es que la luz de la intencionalidad referida al mundo provendría en realidad

de éste mismo, y lo que faltaría por tener plenamente en cuenta es la auto-inmanencia a sí de tal luz: su Fundamento o Comienzo. Y en la decisión de situarlo o bien en la Noche o bien en el Aparecer-del-aparecer se localiza el lugar exacto en que o se renuncia a la Diferencia o se la mantiene en el verdadero Comienzo.

A todo ello, el *videor*, incluso portando su tan problemática ipseidad, estaría ya siempre, indiferente a los avatares del pensamiento, siendo la Luz de la luz del mundo, y, por lo mismo, la luz de la «conciencia», en el sentido que esta palabra tiene en la fenomenología contemporánea.

Nuestra tarea inmediata se ha concretado, pues, en intentar localizar qué se entiende por tal luz propia del Mundo en la fenomenología husserliana y posthusserliana, de modo que sea mucho más sencillo afrontar, simultáneamente, en qué está la diferencia entre la *epoché* cartesiana y la husserliana.

Y, en una palabra, Henry sostiene que esa luz es *el tiempo*, y que Descartes, aunque de inmediato se entendió mal a sí mismo, ha entrevisto genialmente que hay un *pathos*, una *afectividad* puramente inmanente, Uno respecto de todo Otro, que se identifica con el ser, que es el aparecer del aparecer y el ser del hombre (la *Vida*), y que se *yoiza* de suyo ya en el Comienzo.

Un sentir de antes del tiempo y en el que se fundamenta de alguna manera —éste es el principal problema del pensamiento de Henry, a mi modo de ver— el propio Dimensional primitivo, *chaos* hesiódico originario, que es el Tiempo.

Mientras que los Entes, por su parte, no necesariamente se bañan en la luz del Tiempo.

La *epoché* de la fenomenología husserliana desciende hasta aquello sin nombres que es la temporalización del tiempo inmanente. Pero insiste en ver esta auto-temporalización como síntesis intencional (sería más preciso hablar de síntesis pasiva pre-intencional). La *epoché* de la fenomenología material no identifica al

Tiempo con el Ser, porque no hace del Tiempo el Aparecer-del-aparecer. Como Descartes, funda el *sum* en el *videor*, pero no confunde a éste con ningún sartriano *cogito pre-reflexivo* (porque, en realidad, a pesar de que Sartre use tal nombre, la cosa que él designa así deriva toda su luz de la mundanidad del Mundo). Lo que hace es interpretar el *videor* del texto de Descartes como *autoafección de la Vida*, justamente al revés que como para-sí aniquilador.

El ámbito, la Dimensión, el Fuera del Tiempo, que es el Mundo como la Conciencia de la fenomenología husserliana, es, por otra parte, la Finitud. En realidad, ni el *videor* que es el Ser, ni tampoco los Entes, se hallan de suyo o son de suyo la Finitud.

Y, de nuevo, aún más difícil que explicar qué Eternidad o Infinitud es la de lo Real, a Henry le será problemático señalar por qué la Vida se finitiza, y por qué parece ilusoriamente —pero peligrosísimamente— finitizar, a una con ella, todos los entes reales.

PREFACIO
LA CUESTIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA

Con el desmoronamiento de las modas parisinas de los últimos decenios, particularmente del estructuralismo, que por ser la más superficial representa la forma más extendida de todas ellas; con la puesta de nuevo en su lugar de las ciencias humanas que pretendían sustituir a la filosofía pero que sólo ofrecen una visión externa del hombre, la fenomenología aparece cada vez más como la principal corriente de pensamiento de nuestro tiempo. El «retorno de Husserl» es el retorno de un poder de inteligibilidad que obedece a la invención de un método y, ante todo, el de una cuestión en la que se deja reconocer la esencia de la filosofía. La fenomenología será en el siglo XX lo que el idealismo alemán es en el XIX, el empirismo en el XVIII, el cartesianismo en el XVII, Tomás de Aquino o Duns Scoto en la escolástica y Platón y Aristóteles en la antigüedad. Al quedar encuadrada desde el momento presente en esta prestigiosa galería de las más altas figuras del pensamiento, ¿no pertenece acaso la fenomenología ella misma, al igual que estos grandes modelos, al pasado?

Tal sería el caso si los supuestos que componen en conjunto la cuestión de la fenomenología hubiesen agotado sus recursos y desarrollado todas sus implicaciones. Así parece ser, por muchas razones. ¿Qué aporta de verdaderamente nuevo, y ello a pesar de

su inmenso talento, un pensador como Merleau-Ponty con relación a Husserl, Heidegger o Scheler? Y a renglón seguido, ¿ha sabido el movimiento fenomenológico abrir caminos cuyas premisas no puedan ser descubiertas en las obras de los fundadores?

Actualmente la renovación de la fenomenología sólo es posible bajo una condición: a condición de que la cuestión que la determina por entero, y que es la razón de ser de la filosofía, sea ella misma renovada. Ni ampliada, corregida, enmendada, ni todavía menos abandonada por otra, sino radicalizada de tal forma que se subvierta aquello de lo que todo depende y que, de resultas de ello, en efecto, todo cambie.

La cuestión de la fenomenología, la única que confiere a la filosofía un objeto propio haciendo de ella una disciplina autónoma, la *disciplina fundamental del saber* —no una simple reflexión ulterior sobre lo que otras ciencias han encontrado—, dicha cuestión ya no atañe a los fenómenos sino al modo de su donación, a su fenomenicidad —no a lo que aparece, sino al aparecer—. Apercibir esto último y analizarlo en sí mismo constituye la aportación inestimable de la fenomenología histórica, su tema. Es menester además que ello no suponga la simple recuperación de la problemática filosófica tradicional, de la conciencia clásica o de la *aletheia* griega.

Pues la ilusión del sentido común, de las ciencias y de la filosofía del pasado consiste en comprender siempre y por doquier aquello que hace del fenómeno lo que es, como una primera puesta a distancia, la venida de un Afuera en el cual, a la luz de dicho Afuera, todo deviene visible, «fenómeno». Es el ser-más-allá-delente y en su diferencia con él, el Ek-stasis, el que crea la fenomenicidad, sea cual fuere la manera, implícita o explícita, ingenua o filosófica, en que ésta se represente.

Radicalizar la cuestión de la fenomenología no significa únicamente hacer referencia a la fenomenicidad pura; supone inquirir el modo según el cual ella se fenomeniza originalmente, la sustancia,

el tejido, la materia fenomenológica de la que está hecha —su materialidad fenomenológica pura—. Tal es la tarea de la fenomenología material. A ella le es dado descubrir que con anterioridad al ser-afuera en el que todo queda puesto —para ser exactos— fuera de sí, en el que toda realidad se encuentra *a priori* vaciada y desposeída de sí misma y, de este modo, convertida en su contraria —una irrealidad de principio—; con anterioridad a esta dimisión y a este des-hecho que se llama muerte, y que por sí misma no es, reina una fenomenicidad que se edifica de un modo tan asombroso que el pensamiento, que es siempre pensamiento del mundo, nunca piensa en ella. A la estructura interior de esta manifestación original no pertenece Afuera alguno, Distancia alguna, Ek-stasis alguno: su sustantividad fenomenológica no es la visibilidad, ni le conviene ninguna de las categorías de las que hace uso la filosofía, en todo caso a partir de la antigüedad griega.

La fenomenología material es capaz de designar esta sustancia fenomenológica invisible. Esta no es sino un afecto o, para ser más exactos, lo que posibilita todo afecto y en última instancia toda afección y, de este modo, toda cosa. La sustancia fenomenológica que tiene en cuenta la fenomenología material es la inmediatez patética en la que la vida lleva a cabo la experiencia de sí —Vida que no es ella misma sino este abrazo patético y, de este modo, la fenomenicidad misma según el Cómo de su fenomenización original—.

La vida no es por tanto una mera cosa, por ejemplo, el objeto de la biología, sino el principio de toda cosa. *Se trata de una vida fenomenológica en el sentido radical de que la vida define la esencia de la fenomenicidad pura y, por ende, del ser*, por cuanto el ser es co-extensivo al fenómeno y se funda en él. Pues ¿qué puedo saber de un ser que no apareciese? Teniendo en cuenta que la vida es en el centro del ser su fenomenización original y, de esta manera, lo que le hace ser, es preciso invertir la jerarquía tradicional que subordina la primera al segundo so capa de que es menester que la

vida misma «sea», de suerte que lo vivo sólo delimitaría una región del ser, una ontología regional. Pero el ser al que se somete la vida es el ser griego, el ser del ente mundano, pensado y concebido a partir de este último. Tal ser no sería ya más que un ser muerto, o más bien, un no-ser, a menos que el Ek-stasis en el que se despliega su fenomenicidad propia no se auto-afectase en la inmediatez del pathos de la Vida, de suerte que ésta funda siempre lo que designamos con el término «ser», y no a la inversa[1].

Todos los estudios reunidos en este ensayo se organizan en torno a la cuestión de la fenomenología y cada uno la replantea a su modo. El primero muestra, a propósito del problema del tiempo, cómo la fenomenología material se diferencia de la fenomenología clásica. La cuestión de la fenomenología se descubre aquí bajo una luz meridiana pues, para Husserl, la pregunta por el tiempo es el modo de pensar *cómo se manifiesta la conciencia misma, es decir, la fenomenicidad*. El hecho de que se busque la solución en la intencionalidad, de que se comprenda desde un comienzo la autorevelación de la subjetividad absoluta como una auto-constitución, pone de manifiesto la incapacidad que desde el principio tuvo la fenomenología para dar una respuesta verdadera a su propia cuestión: el constituyente último se encuentra en ella privado de todo estatuto fenomenológico asignable, abandonado en el «anonimato». La deriva hermenéutica de la fenomenología, que marca su destino histórico y desemboca en la indigencia ontológica de la época (del que las modas arriba mencionadas no son más que la expresión límite y, las más de las veces, ridícula), está contenida por entero en este comienzo abortado.

[1] A este respecto cabe citar el notable análisis de Didier Franck. Dicho análisis muestra que, al afrontar el problema de la vida, el heideggerianismo es incapaz de dar cuenta de ella a partir de sus categorías ontológicas, y ello, añadiremos nosotros, aun cuando la vida que examina no sea empero más que una vida biológica; cf. «L'être et le vivant», en *Philosophie*, n. 7, otoño de 1987, pp. 73-92.

Si, ajena en sí al Ek-stasis, la vida se sustrae por principio a todo poder de visibilización concebible, ¿cómo puede ser exhibida en una teoría cualquiera, es decir, en una visión, hablarse de ella, por poco que sea? Una fenomenología de lo invisible, ¿no es una contradicción en los términos? Por otra parte, en la venida a sí de la vida en calidad de su auto-afección patética y, como tal, radicalmente inmanente, nace un Sí mismo cuya materialidad fenomenológica es la de dicho pathos. Tal «Sí mismo», apoyado en una subjetividad acósmica, pero además encerrado en ella, ¿no está condenado al solipsismo? Estas han sido las dos objeciones suscitadas por las tesis de *La esencia de la manifestación*[2] desde su publicación y, a menudo, repetidas desde entonces: por una parte, la posibilidad misma de construir una filosofía de la afectividad pura; por otra, la posibilidad en el caso de una ipseidad patética y acósmica de ponerse en relación con otra del mismo tipo, de inscribirse en una intersubjetividad efectiva y concreta.

El segundo estudio, consagrado al método fenomenológico, muestra que la fenomenología clásica topa con la imposibilidad de producir un conocimiento teórico de la subjetividad absoluta, aportando de este modo ella misma la prueba de que la vida trascendental se sustrae a toda aproximación intencional, a la e-videncia y a la «vista pura» de la reducción fenomenológica. El extraordinario camino seguido inconscientemente por Husserl para tratar de superar la aporía supone la demostración fulgurante del estatuto inextático de la vida —estatuto, no obstante, fenomenológico, en tanto en cuanto el método eidético, el de las sustituciones, se apoya constantemente en la profusión de la donación original que él mismo desconoce—.

El tercer estudio reagrupa dos textos relativos al problema, así designado, de la «experiencia del otro». El primero establece el

[2] [Ndt: Henry, M., *L'essence de la manifestation*, PUF, París, 1963.]

fracaso de la intencionalidad en el terreno mismo en el que ella debería salir triunfante: ¿no funda acaso la apertura a la alteridad del «mundo» toda relación con los otros —el *In-der-Welt-Sein* todo *Mit-Sein* imaginable—? El fracaso de estas tesis, que caen por su propio peso, acarrea graves consecuencias. Muestra, en efecto, que sólo la renuncia a las evidencias del pensamiento occidental, que son en resumidas cuentas las de la percepción, puede abrir en la actualidad el camino que reconduce a lo Esencial. Paradójicamente, la vida, que en sí no se refiere a nada otro más que a sí misma, es la que brinda el medio en el que se cumple toda intersubjetividad posible. Y la paradoja es menor de lo que parece en la medida en que la vida llega a sí, se apodera de su ser propio, en la experiencia de una subjetividad radicalmente inmanente. Aquello por lo que un Sí mismo es un Sí mismo, el modo como queda henchido y acrecentado de sí mismo, es también el modo como viene originalmente a él todo lo que puede afectarle, particularmente el «ser» del otro. Ego y alter ego tienen un nacimiento común, una misma esencia, y es por ella que se «comunican»: en calidad de vivientes. Si la vida es una afectividad trascendental, ¿qué hay de asombroso entonces en que, al tener su esencia en ella, toda intersubjetividad revista inevitablemente la forma de una comunidad patética?

Dos palabras sobre la procedencia de estos tres estudios. El primero ha sido redactado en respuesta a una pregunta de la redacción de la revista *Philosophie* para el número del verano de 1987 (n. 15) a mí consagrado: «¿En qué se distingue la fenomenología material que da título a su proyecto de lo que Husserl denomina fenomenología hylética?». El segundo, proyectado desde hace mucho tiempo, se publica aquí por primera vez y establece la posibilidad de un «conocimiento» de la subjetividad invisible. El primer texto del tercer estudio es el de una conferencia impartida en la Escuela Normal Superior de París el 23 de abril de 1988 en el seminario de

Jean-François Courtine, y repetida en septiembre del mismo año en la Universidad Católica de Lovaina durante el coloquio celebrado con motivo del cincuentenario de la muerte de Husserl; está publicado en las *Actas* de dicho coloquio. El segundo fue redactado con objeto de un foro del Colegio Internacional de Filosofía, el 7 de diciembre de 1987, en el marco de su programa anual de investigaciones consagrado a la cuestión de la comunidad. La idea de encadenar estos diferentes análisis según el orden del que resulta la presente obra fue presentada con motivo de los seis seminarios impartidos en el mes de marzo de 1989 en la Universidad Washington de Seattle en el marco de la actividad docente del profesor Mikkel Borch-Jacobsen.

Unas palabras por último sobre el método empleado en estas investigaciones. No dejará de sorprender el pequeño número o la brevedad de los textos que sirven de soporte a la meditación. Es que no se trata de un trabajo sobre Husserl y, menos aún, de un «diálogo» con él. De lo que se trata es de medir, al mismo tiempo que el dinamismo de la doctrina en estado naciente, su laguna esencial, la ausencia en suma de una fenomenología de la vida trascendental a la que no obstante el edificio entero remite como a su fundamento, y todo ello tomando como base la reflexión a propósito de las decisiones adoptadas en un comienzo y los supuestos sobre los que nunca se vuelve —a este respecto, las *Lecciones* de 1905 y de 1907 son en sumo grado significativas—.

La consideración de otros textos habría conducido a las mismas conclusiones. Por ejemplo, la disolución —incomprendida por Husserl y tan mal aceptada por él— de la subjetividad absoluta en un «flujo heraclitano», es decir, su fragmentación en realidad, su destrucción, su dis-persión en cuanto se sustituye su Archi-revelación, desapercibida en sí misma, por la aparición de las «vivencias» en el primer ek-stasis del tiempo, son tesis afirmadas por Husserl en términos casi idénticos en todas las épocas de su reflexión, en las

Meditaciones Cartesianas (§ 20), en el «testamento» de la *Crisis* (§ 52), y de igual modo en las *Lecciones* de 1907 donde nosotros las analizamos. En cuanto a los inéditos —simples notas de trabajo de carácter a menudo programático y que no podríamos oponer a la obra publicada y firmada—, su lectura sistemática todavía por realizar mostraría sin duda que vienen a tropezar a su vez con el problema de la Archi-donación pensado temporalmente como el del «Presente vivo». Tal vez sólo una fenomenología material sabrá reconocer el motivo trascendental de esta cara oscura de la obra, que hace juego con su costado iluminado por la intencionalidad.

Las cosas difieren totalmente según que estén inmersas en el pathos de la vida, no viéndose jamás ellas mismas, o permanezcan por el contrario ante una mirada. No son, parece, las mismas. A la primera categoría pertenecen la pulsión, la fuerza, el afecto, todo lo que somos en el fondo de nosotros mismos, todo lo que importa. No pertenecen a la inmanencia por encontrarse situados allí azarosamente, sino porque sólo ahí son posibles. Lo mismo ocurre, no obstante, con la mirada, con el ver, el cual no se ve jamás; por consiguiente, con el conocimiento y con la ciencia misma: toda cosa bascula en la vida y no tiene ser sino en ella, todo está vivo.

La tarea de la fenomenología material es inmensa. Si de lo que se trata es de pensar la realidad, no es cuestión de dedicarse a un orden de fenómenos todavía desatendidos hasta el presente sino de repensarlo todo. Cada esfera de la realidad debe ser objeto de un análisis nuevo, que retroceda en su análisis hasta su dimensión invisible. Y eso también atañe a la así llamada naturaleza material, la cual es un cosmos vivo.

De este modo, puesto que implica la reapropiación del cuestionamiento filosófico en su conjunto, la fenomenología material ofrece un porvenir a la fenomenología y a la filosofía misma. Y al mismo tiempo le descubre un pasado nuevo. Pues, para la filosofía que reflexiona sobre sí misma y deviene su propia historia, ya no

es cuestión de comprenderse todavía a la luz de los supuestos que la guían desde su comienzo, de suerte que esta historia de la filosofía no cambia nada en ella, no constituye sino su último estadio. Sin duda, conviene atender aquí a la demanda de Jean-Luc Marion, la de «descubrir, exhumar y finalmente pensar una historia de la filosofía distinta, irreducible a la 'historia de la metafísica' elaborada por Heidegger»[3].

Esta tarea inmensa, que supone a la vez la comprensión de la realidad y la auto-comprensión de esta comprensión —tarea que ha sido llevada a cabo parcialmente en otros libros, particularmente a propósito de los problemas de la manifestación, del cuerpo, de la realidad económica, del «inconsciente», de la vida estética en su relación antitética con el universo de la modernidad— no es la que nos hemos propuesto en estos breves estudios. Se trataba solamente de dar una idea de lo que es la fenomenología material, del método que la hace posible en cuanto fenomenología de lo invisible, de poner a prueba en suma su capacidad de renovación en un dominio tan difícil y en apariencia tan irreductible a sus premisas como el de la intersubjetividad. Un estudio sistemático de ésta será el objeto de una obra ulterior.

[3] *Archives de philosophie*, n. 51, 1988, p. 19.

I
FENOMENOLOGÍA HYLÉTICA Y FENOMENOLOGÍA MATERIAL

En el § 85 de *Ideas I* Husserl propone una definición explícita de lo que entiende por «fenomenología hylética» —definición que pone en juego los hallazgos decisivos de la fenomenología y, en cierto modo, los fundamentos de sus tesis esenciales—. En el flujo de la subjetividad absoluta, o de la conciencia, han quedado disociados los momentos reales y los irreales[1]. Estos pertenecen al

[1] [Ndt: La traducción francesa de *Ideas I*, obra de Paul Ricoeur, traduce el adjetivo alemán «*reell*» por «*réel*», y así lo recoge y utiliza el propio Henry en la presente frase (*«des moments réels et des moments irréels»*) y a lo largo de este libro. En palabras de Miguel García-Baró a propósito de Husserl «sólo se puede llamar *'reell'* en sentido estricto a lo que entra según su esencia a formar parte de la conciencia y, por lo tanto, a lo que está en el tiempo fenomenológico». De ahí que la admirable tradición de traductores al español de la obra de Husserl, y a propuesta de Gaos, haya venido traduciendo el adjetivo (o adverbio) «*reell*» por «*ingrediente*», aun a sabiendas de que no es una solución plenamente satisfactoria pues, según el propio Miguel García-Baró «induce a confusión sobre la índole del 'objeto intencional', que parece quedar reducido a mero apéndice accidental (no 'ingrediente' necesario) del acto». Siguiendo esta tradición, la frase que nos ocupa (*«des moments réels et des moments irréels»*) podría traducirse así: «*momentos o partes ingredientes y no ingredientes* —de la conciencia—. Dado que Michel Henry utiliza el término «*réel*» para designar tanto su sentido estricto (lo «*ingrediente*» como parte de la conciencia por su esencia) como no estricto (lo «genuino», lo «real»), y a fin de respetar lo originario del pensamiento de Henry con relación a Husserl, hemos traducido el francés «*réel*» por «*real*» en todos los casos, ya se trate de un uso estricto o no de «*reell*», o ya forme parte de una frase

nóema. Cuando percibo un árbol, el árbol no está contenido realmente en la conciencia que lo percibe, en cierto modo no forma parte de su sustancia propia: se mantiene ante ella, fuera de ella y, si la subjetividad es la realidad, fuera de ésta por consiguiente, en la irrealidad. En la subjetividad misma, no obstante, conviene distinguir a su vez los momentos materiales o hyléticos y los momentos intencionales, los segundos animando los primeros y dándoles un sentido. En la percepción del árbol, por ejemplo, hay unos contenidos sensibles, unos datos de color, que sirven de soporte a esta percepción: a través de ellos una mirada de la conciencia se dirige sobre el árbol como objeto real, es decir, trascendente a esta conciencia, «objetivo». Husserl ha sabido distinguir con rigor, por una parte, los contenidos como «cualidades sensibles», es decir objetivas, como propiedades de la cosa, como caracteres noemáticos por ende, y por otra, las puras vivencias sensibles, las impresiones subjetivas —visuales, sonoras, etc.— por medio de las cuales «se escorzan» los momentos objetivos del objeto. Lo propio de estas primeras impresiones sensibles, de estos escorzos subjetivos en los que se anuncia el mundo, es precisamente que son inherentes a la subjetividad como sus elementos reales, con el mismo título por lo demás que la intencionalidad, que constituye el objeto a partir de ellos. Lo que los opone a ésta es que no portan consigo la estructura de la intencionalidad, no siendo nunca en y por sí mismos intencionales: «El elemento sensible que en sí no tiene nada de intencional...»[2]. La esencia de la hylé queda determinada de este

del propio Henry o de una cita de Husserl por parte de aquel. En los casos de un uso estricto de la palabra «*reell*» como «*ingrediente*» en la obra de Husserl citada y/o comentada por Henry (sentido muchas veces deducible por el contexto), lo señalamos a pie de página. Cf. García-Baró, M., «Presentación» a la edición española de *La idea de la fenomenología*, FCE, Madrid 1982, p. 10.]

[2] Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (tr. de José Gaos), FCE, Madrid 1962, p. 203.

modo: positivamente, por su pertenencia a la realidad misma de la subjetividad absoluta, como constitutiva de su tejido, de su ser propio; negativamente, por la exclusión fuera de ella de toda intencionalidad.

La doble definición positiva y negativa de la ὕλη sensible nos sitúa ante cuestiones abisales: ¿cómo la esencia de la ὕλη, si excluye de sí la de la intencionalidad, puede no obstante unirse a ella en el seno de la subjetividad absoluta? Más aún, ¿cómo puede definir el momento real de esta subjetividad, intervenir en ella a título de constituyente real, si la morphé intencional se halla investida del mismo poder y del mismo estatuto? La realidad de la subjetividad, ¿puede residir a una en la esencia que lleva a cabo la trascendencia del Ser en calidad de Ob-jeto y en aquella en la que dicha trascendencia brilla por su ausencia? El título del § 97 se nos presenta como un enigma: «Los momentos hyléticos y noéticos como momentos reales[3] de las vivencias» —texto recuperado sin equívoco en el curso del desarrollo: «La vivencia incluye en su composición real no sólo los momentos hyléticos sino también las aprehensiones que los animan»[4]—.

Si dos esencias difieren absolutamente no pueden promover conjuntamente la homogeneidad de la que toda realidad recibe su posibilidad primordial. Antes bien, dicha homogeneidad implica que se anuda entre ellas cierto vínculo de fundación tal que la una se extiende bajo la otra y, pese a la diferencia, le sirve de apoyo. Cuál de las dos, la ὕλη no intencional o la morphé intencional, constituya en último lugar la sub-jetividad, cuál de las dos, la fenomenología

[3] [Ndt: «como ingredientes» en la versión de Gaos.]

[4] Ib., 235, 238. [Ndt: Gaos traduce del siguiente modo la última cita: «… no sólo los elementos hyléticos…, sino también las apercepciones animadoras… pertenecen como 'ingredientes' a la vivencia».]

hylética o la fenomenología de la conciencia intencional, sea la disciplina suprema, he ahí una cuestión de esencia, en el sentido de que no puede hallar solución sino a través del análisis eidético. En dicho análisis se trata de mostrar, al hacer variar los componentes de algo real, cuáles de ellos pueden desaparecer sin que desaparezca lo real mismo y cuáles, por el contrario, no podrían variar o ser eliminados puesto que constituyen propiamente su realidad, su «esencia». Conviene por tanto, en lo concerniente a lo «real» de la subjetividad absoluta, imaginarlo alternativamente sin su componente material y sin su componente intencional, a fin de ver lo que subsiste cada vez —si es que subsiste algo— en calidad de residuo fenomenológico.

Lo que sub-sista es a buen seguro un fundamento. No sólo no tiene necesidad de nada distinto de sí para existir —dado que todo lo otro ha sido suprimido mientras que él justamente «existe»—, sino que además sirve de fundamento para eso otro puesto que, de estar él ahí, lo otro también lo está. A título de anotación preliminar, digamos aquí simplemente que la fenomenología material tal como la concibo resulta de esta reducción radical de toda trascendencia que libera la esencia de lo sub-yacente a la sub-jetividad en calidad de su «componente» hylético o impresional. Por fantástica e inconcebible que sea tal reducción, ello no ha sido óbice para que se haya llevado a cabo en la historia del pensamiento humano: con el *cogito* de Descartes. Pues la duda puede poner en entredicho el mundo, todo mundo posible, gracias a que previamente hace zozobrar *la relación con el mundo en cuanto tal*, a saber, la intencionalidad. Naturalmente, la reducción radical de toda trascendencia no tiene sentido ni es posible sino en la medida en que se exhibe, al término de su proceso, aquello que sub-siste una vez que la trascendencia ya no está ahí. El hecho de que Descartes no haya llevado más lejos su análisis, de que en su obra el fundamento se vea envuelto en una ambigüedad de graves consecuencias —designando a una la evidencia y aquello que, situado bajo ella y sosteniéndola, queda

insalvablemente excluido de ella—, todo ello muestra que la tarea de la fenomenología material permanece intacta. Antes de trazar sus líneas maestras volvamos al texto husserliano.

Husserl no ignora las cuestiones cruciales a las que hemos hecho alusión, ni mucho menos: las percibe ante sí con esa claridad deslumbrante de la mirada eidética. Esta mirada pregunta «si en el flujo de la vivencia, semejantes vivencias sensibles soportan siempre y necesariamente alguna 'aprehensión que las anima'[...] Dicho de otra forma, si se hallan siempre implicadas en funciones intencionales; por otra parte, [...] si los caracteres que instituyen esencialmente la intencionalidad pueden tener una plenitud concreta sin basamentos sensibles». Estas cuestiones «esenciales» se ponen en la balanza del análisis eidético —que sea menester decir si A es posible sin B, o si B es posible sin A—, puesto que, tal como aparece a renglón seguido del texto anteriormente citado, las dos «posibilidades» evocadas llevan por título: «materias sin forma y formas sin materia»[5].

No obstante, estas densas cuestiones, para cuya resolución se dispone de un método infalible, cuestiones preparadas por y para este método, son precisamente las únicas que quedan sin respuesta. El texto ya citado se completa como sigue: «No es este el lugar para decidir si...; dejaremos igualmente en suspenso la cuestión de saber...», para terminar con un «en todo caso...» que significa: «sea lo que fuere». Extraña indecisión cuando lo que la investigación tiene ante sí como tal es nada menos que la estructura interna del Archi-fundamento. Interrogación simplemente diferida, se dirá. En efecto, no se retomará nunca bajo esta forma temática y las raras proposiciones referidas a la discrepancia original entre la hylé y la morphé no harán sino eludir o disfrazar lo que ésta reviste de esencial. ¿Por qué este silencio o esta impotencia?

[5] Ib., 203, 204. [Ndt: Traducción parcialmente modificada por nosotros.]

La continuación del texto permite que lo entendamos. Lo que allí se deja entrever es un deslizamiento inadvertido del análisis, y no tematizado por él, al término del cual el concepto de materia, que no obstante delimita su propósito inicial, resulta modificado a tal punto que su sentido original es sustituido por otro que destierra la fenomenología hylética fuera de sí misma y de su dominio propio: justamente al dominio de la fenomenología intencional y constituyente. El término «materia» designa primordialmente la esencia de la impresión o de lo originalmente y en sí idéntico a ella, la sensación. La materia es precisamente la materia de la que está hecha la impresión, su tejido, su sustancia por así decir: lo impresional, lo sensible como tales. Hablar de «datos sensibles», de «momentos hyléticos de la vivencia», no supone otra cosa que atenerse al «color sensible» (*Empfindungsfarbe*), a la pura impresión sonora reducida a sí misma, a lo que ella es en sí (la reducción es justamente la vuelta a las cosas mismas) y, de manera similar, al puro dolor, al gozo puro, a todas esas vivencias definidas por su carácter impresional así como delimitadas por él: una vez más no son otra cosa y, particularmente, en cuanto que pertenecen a la hylé, son por principio no intencionales.

Lejos de eso, y sin tardar, en el transcurso del análisis —de entrada tal vez en la realidad (realidad que el análisis fenomenológico nunca llega por completo a pensar como algo independiente de él y a la que presta su misma estructura)— la «materia» resulta sobredeterminada por la función que cumple en la totalidad de la vivencia noética en la que se inserta, función que hace de ella justamente una materia para las operaciones intencionales que se apoderan de ella y constituyen, a partir de ella y del contenido que les suministra en cada caso, el ob-jeto. De este modo, los datos de sensación, los «colores» hyléticos, las impresiones sonoras, etc., asumen el papel de «escorzos» a través de los cuales son mentadas intencionalmente las cualidades sensibles, los momentos noemáticos del

objeto. «Los datos sensibles se dan como materias con relación a formaciones intencionales o donaciones de sentido de diverso grado...»[6]. *La materia no es la materia de la impresión, lo impresional y la impresionalidad como tales; es la materia del acto que la informa, una materia para esta forma. El darse de esta materia tampoco le pertenece: no es la materia misma la que da, la que se da ella misma, en virtud de lo que ella es, por su propio carácter impresional.* Ella se da a la forma, es decir, por la forma. Se da a la forma para ser in-formada, constituida, aprehendida por ella. Pero constituir, incluso si hacemos abstracción de las aprehensiones trascendentes, quiere decir hacer ver, hacer advenir a la condición de fenómenos, quiere decir dar. «Los datos sensibles» deben entenderse en este sentido, en el sentido de lo que, «dándose como materia con relación a formaciones intencionales», se encuentra en efecto dado de este modo, en tanto en cuanto una mirada intencional lo atraviesa y, poniéndolo ante sí, lo deja ver. Las «apariciones sensibles» en las que el mundo se nos da no se dan ellas mismas, no son apariciones, fenómenos, sino de este modo: en tanto en cuanto están animadas por una nóesis intencional y llevadas por ella a la apariencia.

Decíamos que Husserl ha dejado sin solución el problema fundamental de la unidad *ad intra* de la conciencia de los componentes hyléticos e intencionales de la vivencia, que no ha podido mostrar cómo esa unidad reside en la realidad misma de la subjetividad absoluta, es más, define dicha realidad. Vemos aquí al menos cómo la interpreta, cómo y por qué no constituye un problema para él. Estos componentes se refieren uno a otro como lo que lleva y lo que es llevado a la condición de fenómeno. La relación, en lo «real» de la «vivencia», entre los momentos sensibles y los intencionales, entre la materia y la forma, es la relación unitaria que se establece

[6] Ib., 203. [Ndt: Traducción parcialmente modificada por nosotros.]

entre el aparecer y lo que aparece en él, su abrazo óntico-ontológico. «La vivencia incluye en su composición 'real' no sólo los momentos hyléticos (los colores, los sonidos sensibles, etc.), sino también las aprehensiones que los animan, o sea *ambas cosas* a una: también el *aparecer* del color, del sonido y de cualquier otra cualidad del objeto»[7].

Pero si la hylé se refiere a la morphé de modo que se une a ella como lo que aparece a su aparecer, en ese caso aquélla se encuentra originalmente y en sí misma desprovista de éste, de la capacidad de llevar a cabo en y por sí misma la obra de la manifestación: la hylé ya no es, en sí y por sí, más que un contenido ciego, y por eso «se da como materia con relación a formaciones intencionales...»: para que éstas, «al animarla», la saquen a la luz y hagan de ella un «fenómeno». En la unidad de la que se piensa dar cuenta de este modo, no sólo reina y encuentra su espacio de juego la Diferencia sino que, de manera más profunda, se instaura una disimetría radical entre los dos «componentes» de la subjetividad absoluta, el hylético y el intencional: el uno, encargado de dar a la experiencia su contenido —la impresión—; el otro, de pro-ponerlo precisamente en calidad de contenido de experiencia en la luz que él pro-duce. La unidad real, es decir, simplemente efectiva, de la ὕλη y la morphé, ¿puede significar de manera idéntica la inherencia real —a título de componente real— de la primera a la realidad de la subjetividad, si ésta se reduce al aparecer y lo define? Lo que está en cuestión ahora es, si no la unidad entre la ὕλη y la morphé, sí al menos la unidad interna de la subjetividad misma, la posibilidad de que el aparecer incluya realmente en él, en su fenomenicidad pura,

[7] Ib., 238, subrayado por Husserl. [Ndt: Gaos traduce: «... no sólo los elementos hyléticos (las sensaciones de color, sonido, etc.), sino también las apercepciones animadoras —o sea *ambas clases de cosas a una*: también el *hacer aparecer* el color, el sonido y cualquier cualidad del objeto— pertenecen como 'ingredientes' a la vivencia».]

aquello que permanece en sí radicalmente ajeno a ésta. ¿No es menester más bien que este elemento opaco se mantenga ya a distancia, en el primer Afuera de la visibilidad, la cual es obra de la intencionalidad y se encuentra propiamente «constituida» por ella? En tal caso se puede, se debe escribir: «*La intencionalidad... se asemeja a un medio universal que finalmente encierra en sí todas las vivencias, incluso aquellas que no se caracterizan como intencionales*»[8], en tanto en cuanto las vivencias, incluso las impresionales, se encuentran desde ahora e-yectadas fuera de sí mismas en ese medio de visibilidad que es el de la trascendencia, que es un primer mundo.

De esta e-yección en la trascendencia ontológica de la morphé, que para la ὕλη significa una de-yección de su ser propio en lo óntico, dan ya testimonio los únicos pasajes de *Ideas I* a los que por el momento limitamos nuestra reflexión. El examen de los datos hyléticos se presenta aquí bajo un aspecto que no deja de sorprender por su ausencia de rigor, por el hecho de que en un pensamiento que no obstante obedece —y ello por razones últimas que se analizarán en el segundo estudio de este volumen— al telos del análisis eidético, dicho examen no se prosiga precisamente bajo la forma de éste sino de una simple amalgama o enumeración prefilosófica. No se trata tan sólo del fárrago de una terminología a la que se consagra la mayor parte del desarrollo, sin que de ello resulte esclarecimiento verdadero alguno: tal fárrago es resultado de una cuestión de esencia justamente, pero eludida de forma incesante. Las vivencias impresionales, los antiguos «contenidos primarios» de las *Investigaciones lógicas*, comprenden los contenidos de sensación en los que se escorzan las cosas trascendentes de la percepción; forman en cierto modo el residuo fenomenológico de lo que se encuentra en la percepción cuando se hace abstracción en ella de

[8] Ib., 202.

su trascendencia. No obstante, si designamos con el título de sensibilidad a este *quid* impresional, a este sensible puro, dicho *quid* lo encontramos de nuevo en el conjunto de las vivencias de la esfera afectiva y volitiva, en la de las pulsiones, que tan gran papel desempeñan en la vida humana. Podríamos creer entonces que la primera puesta a distancia de los datos sensibles que hace tan difícil su distinción de los momentos noemáticos de la cosa sobre la cual se proyectan inmediatamente depende justamente del hecho de que estos datos son aquí considerados a propósito de la percepción, cuando la mirada de la aprehensión los atraviesa. Por el contrario, en el caso de las vivencias afectivas y pulsionales, su inmanencia radical, es decir, el ser impresional en cuanto tal, en cuanto que excluye en sí toda trascendencia, debería poder ser reconocido más fácilmente.

En Husserl sucede lo contrario. Tan pronto como la extensión del carácter impresional a diferentes clases de vivencias conduce a incluir en la sensibilidad «los estados afectivos (*Gefühle*) y los impulsos sensibles» y, así, a «extender el término primitivamente más restringido de sensibilidad a la esfera afectiva y volitiva, es decir, a las vivencias intencionales en las que los datos sensibles de las esferas indicadas se presentan con la función de materia»[9], a la sazón se muestra que estas vivencias —la afectividad y la pulsionalidad— son en sí intencionales, que el elemento impresional y afectivo que encierran no constituye su esencia —lo que hace de ellas vivencias afectivas y pulsionales y, en primera instancia, vivencias en suma; lo que las da y de este modo las revela originariamente—: lo impresional, lo afectivo, no son en ellas más que «datos sensibles», los cuales «se presentan con la función de 'materia'», *exactamente lo mismo que los datos sensibles de la percepción*, a fin de suministrar un contenido al acto intencional que los arrojará fuera

[9] Ib., 204. [Ndt: Traducción parcialmente modificada por nosotros.]

de ellos mismos en la verdad del objeto. Aquí la materia todavía no es ni la materia de la impresión y su tejido, ni la impresionalidad de lo impresional, ni la afectividad de lo afectivo; es la materia de un acto. Su función no es otra que suministrar a dicho acto el contenido a partir del cual él cumple la función que le es propia, la de la mostración, la de la apertura, en y por el desbordamiento intencional, del espacio de luz en el que este contenido, en el que toda cosa se dará a ver, será algo «dado».

¿Qué sería en efecto la manifestación del elemento impresional puro, independientemente de la función en virtud de la cual sirve de materia a la intencionalidad a la que se da? La impresionalidad de la impresión, su afectividad, ¿cumple ya, en y por sí misma, una función de manifestación, una función fenomenológica? Si consideramos únicamente las páginas sobre las que estamos trabajando la incertidumbre es total. O bien el fenomenólogo reflexiona sobre los datos de las sensaciones y, privilegiadamente, sobre el papel que como materia desempeñan en la percepción, de tal modo que los capta precisamente en esta reflexión y, por ende, en una intencionalidad específica, en una evidencia que no pertenece originalmente al elemento impresional en cuanto tal («Si llevamos a cabo la reflexión sobre la sensación, sobre los escorzos, captamos éstos como datos evidentes»). O bien pretendemos saber lo que son con anterioridad a la aprehensión reflexiva y cabalmente no lo sabemos («En la vivencia de percepción... se hallaban [los contenidos materiales] contenidos en calidad de momentos reales[10], pero no estaban percibidos, no estaban aprehendidos como objetos»). ¿Cómo lo estaban pues? Esta cuestión de la revelación original de la subjetividad absoluta constituye la cruz de la fenomenología husserliana. La dificultad se esquiva recurriendo a una temática noemática:

[10] [Ndt: «... en la vivencia de percepción... se hallaban los contenidos materiales contenidos como ingredientes...» traduce Gaos.]

el análisis del nóema permite definir la naturaleza de las nóesis que lo constituyen. «Todos estos componentes noéticos tampoco podemos caracterizarlos si no es recurriendo al objeto noemático y sus diversos momentos...»[11]. Pero *¿cuál será el índice de caracterización cuando ya no hay nóema, es decir, precisamente en el caso de la hylé,* la cual es de manera explícita uno de los dos componentes noéticos?

Se dirá: son los momentos noemáticos del objeto percibido, es el verde del árbol lo que me obliga a pensar esta sensación puramente subjetiva de color a partir de la cual él está constituido. No obstante, cuando la «aparición sensible» en el sentido de una presentación trascendente de la cualidad noemática del objeto se propone como texto sobre el que es preciso descifrar lo que debe ser la impresión que le corresponde en la subjetividad pura, cabalmente en tal caso nada se sabe de la revelación original de dicha impresión, es decir, de su subjetividad precisamente. Sin duda alguna, el hecho de que los datos impresionales se pongan en evidencia a partir del fenómeno de la percepción y por su mediación, el hecho de que se designen como «escorzos», es decir, escorzos de las cosas precisamente, no es por azar: para la fenomenología histórica se trata de evitar un obstáculo desgraciadamente inevitable. En el caso preciso de la percepción, a la impresión le corresponde un correlato noemático. ¿Pero qué es de la impresión, nos preguntamos, cuando ya no se produce correlato alguno de este género? Ahora bien, esto es lo que sucede en el caso del sentimiento, del conjunto de vivencias de la esfera afectiva, pulsional y volitiva. Resulta imposible definir un miedo, una angustia, un dolor, un placer, un deseo, una pura cabezonería de otro modo que por su carácter afectivo. Déjase aquí reconocer el contenido fenomenológico específico de todo lo que es en sí «impresión», de todo aquello cuya

[11] Ib., 237, 240, 238.

fenomenicidad interna es la afectividad como tal. «Elegimos la expresión de datos materiales o hyléticos»[12], escribe Husserl, precisamente para designar esta nota común a todo lo que es impresional, «para esta función en contraste con el carácter informante», evitando de este modo lo equívoco del concepto de sensibilidad.

El golpe de mano de la fenomenología husserliana, tanto más brutal por inconsciente, radica en interpretar siempre y en todo momento el poder de revelación de lo impresional y afectivo como tal, de «esta función en contraste con el carácter informante», es decir, de suyo excluyente de toda intencionalidad, como constituido precisamente por ésta. Tan pronto como la afectividad es considerada desde el punto de vista fenomenológico como revelante, no es en sí misma, por su afectividad, como lleva a cabo la obra de la revelación, sino en tanto en cuanto participa de la esencia general de la conciencia, en cuanto que es intencional. El sentimiento es un acto, un «acto de sentimiento»; como tal él constituye, «superpuesto a la capa de los predicados sensibles», una capa afectiva específica, «la capa de lo 'alegre', de lo 'triste', bajo su aspecto objetual-objetivo, de lo 'bello', de lo 'feo'». La afectividad es revelante en cuanto que permite ver esta capa objetual del mundo. «Por predicados de sentimiento hemos designado predicados determinantes de objetos». Sin duda, estos predicados afectivos objetualmente constituidos remiten a una afectividad fundadora y, en este sentido, «aún son llamados, legítimamente y con buen sentido, 'subjetivos', en calidad de predicados que por su sentido mismo remiten a ciertos sujetos que evalúan y a sus actos de evaluación». La afectividad fundadora es justamente la actividad intencional constituyente de los predicados axiológicos. «*Si asignamos a todas las vivencias intencionales, incluso a las vivencias de sentimiento,*

[12] Ib., 204.

objetividades con relación a las cuales ellas constituyen tomas de postura según el modo del sentimiento —objetos especificados bajo el título de objetos-valores, de objetos prácticos, etc.—...»[13]. Pero ¿qué hay del carácter afectivo del acto mismo, de la vivencia de sentimiento? Husserl no puede describirla de otro modo sino trasladando hacia ella el esquema de la constitución noético-noemática. Una intencionalidad precede necesariamente a la vivencia de sentimiento, este vendrá a «plenificarla», es decir, a darse a ella, exactamente como el contenido intuitivo de la percepción viene a plenificar la intencionalidad perceptiva: el sentimiento es, él mismo, un contenido intuitivo. Pongamos por ejemplo el caso de un goce: su experiencia se cumple literalmente como la de una percepción. El *Wertnehmen* [captación del valor] es el análogo en la esfera del sentimiento de la *Wahrnehnung* [percepción]. «Por tanto, en la esfera del sentimiento, se da un modo del sentir en el que el ego vive con la conciencia de estar presente en virtud del sentimiento junto al objeto 'mismo', y eso es precisamente lo que se quiere decir cuando se habla de goce. Pero, al igual que hay un modo de representación a distancia —una mención representativa vacía fuera del estar-presente en persona—, de la misma manera hay un modo del sentir que se refiere al objeto en vacío; y al igual que el primero se plenifica en la representación intuitiva, de la misma manera el sentir en vacío es plenificado por el goce»[14].

El término «fenomenología» se entiende en dos sentidos. En un sentido ingenuo y pre-crítico, se trata de una descripción fiel de los «fenómenos», con independencia de toda interpretación y construcción trascendente. La fenomenología así comúnmente entendida se divide en una pluralidad de investigaciones particulares según

[13] *Recherches phénoménologiques pour la constitution* (tr. Eliane Escoubas) PUF, París 1982, pp. 38, 39.
[14] Ib., 33.

los dominios estudiados. No obstante, describir los fenómenos mismos comprendidos en estos dominios particulares consiste en describirlos tal como se dan, en su donación misma por consiguiente; consiste en poner a la vista esta donación y tematizarla por sí misma. El objeto de la fenomenología en sentido filosófico no lo constituyen los fenómenos en el sentido ordinario de la palabra sino su fenomenicidad, más exactamente, el modo original según el cual se fenomeniza esta fenomenicidad pura. El objeto de la fenomenología, «el objeto en el Cómo», en el cómo de su donación, es este cómo como tal.

El § 85 de *Ideas I* ha distinguido en el flujo del ser fenomenológico una capa material y una capa noética. La «fenomenología hylética» versa sobre el elemento material mientras que la «fenomenología noética» se refiere a los momentos noéticos. Entre estas dos fenomenologías se abre paso una desproporción singular: «Los análisis sin comparación más importantes y más ricos se hallan del lado de lo noético»; y más adelante: «La hylética se halla patentemente muy por debajo de la fenomenología noética y funcional». El § 86 que prosigue con «los problemas funcionales», aquellos que atañen a «la constitución de las objetividades de la conciencia», nos va a decir por qué. Porque «las nóesis, animando la materia y combinándose en sistemas continuos y síntesis unificadoras de lo diverso, instituyen la conciencia de algo». *La instauración y promoción de la fenomenicidad pura* —en calidad de «conciencia de algo», en cuanto intencionalidad—: he ahí lo que la fenomenología noética pone a la vista, aquello por lo que es, en sentido propio, «fenomenología»: su objeto es la donación como tal, la aparición en sentido filosófico, en el sentido del aparecer de todo lo que aparece. Puesto que este aparecer se concentra en la intencionalidad y se agota en ella, puesto que ésta lleva a cabo por sí sola la obra de la manifestación, todo lo que no sea intencionalidad se halla desposeído de tal poder, y ello en la medida en que lo no-intencional,

la materia, como hemos visto, se abandona a la noche abismal de lo ente. La hylética, que se ocupa de la materia, no sólo se sitúa «muy por debajo de la fenomenología noética y funcional» ni únicamente «se subordina» a ella. En la medida en que «tiene significación porque suministra [...] una posible materia para formaciones intencionales»[15], un contenido para el aparecer, para la donación —nudo de la fenomenología intencional—, la fenomenología hylética es una fenomenología en el sentido trivial y pre-crítico del término, no es fenomenología.

Toda fenomenología es en cuanto tal trascendental: en cuanto que pone a la vista la donación en la que se enraíza toda experiencia. Trascendental es también la reducción que conduce a ese dominio originario. «El designar la reducción fenomenológica e igualmente la esfera de las vivencia puras como 'trascendentales' descansa justo en que esta reducción nos ha hecho descubrir una esfera absoluta de materias y de formas noéticas cuyas combinaciones de naturaleza determinada implican, en virtud de una necesidad eidética inmanente, esta asombrosa propiedad: darse cuenta de tal o cual cosa determinada o determinable dada a la conciencia; esta cosa es lo que se confronta a la conciencia misma [...], algo por principio otro, irreal, trascendente»[16]. Pero esta «necesidad eidética inmanente» en virtud de la cual nace «esta asombrosa propiedad», a saber, la «conciencia de algo», es la de la intencionalidad y no la de la materia, que se encuentra de suyo desprovista de tal «propiedad». «Las combinaciones de naturaleza determinada» de las «materias y formas noéticas» implican algo muy distinto de esta necesidad eidética inmanente, algo muy

[15] *Ideas*, op. cit., 209. [Ndt: Traducción parcialmente modificada por nosotros.]
[16] Ib., 238-9. [Ndt: Traducción parcialmente modificada por nosotros. Gaos traduce de este modo la parte final de la cita: «es relativamente a la conciencia misma algo frontero, en principio extraño, no ingrediente, trascendente».]

distinto de la intencionalidad; implican que el aparecer en que consiste la intencionalidad tiene necesidad de algo diferente de la exterioridad irreal que despliega, tiene necesidad de un contenido, de una materia con la que «se combina». Esta materia, este contenido, no es una cosa baladí, no es una diversidad cualquiera. Lleva consigo un rasgo de esencia: es lo no-intencional y, al mismo tiempo —sin que se diga no obstante por qué—, lo impresional, lo afectivo.

La fenomenología intencional es la fenomenología trascendental, pero lo trascendental, reducido a la nóesis intencional, no es verdaderamente trascendental, una condición *a priori* de toda experiencia posible, como quiera que ésta exige en general lo totalmente otro que aquél: la sensación, la impresión. Esta última debe estar dada primordialmente para que una experiencia cualquiera tenga lugar. La cosa pensada en la presuposición de la intencionalidad es la cosa trascendente, irreal, pero de manera primordial debe ser algo distinto, que no es ni irreal ni trascendente: algo puramente subjetivo, radicalmente inmanente. Todo lo que se nos da está constituido —una voz apunta: representado—. Pero lo constituido es de suyo necesaria y primordialmente algo no constituido. Todo es trascendente pero lo trascendente es de suyo primordialmente no trascendente. Todo lo que está dado nos está dado en cierto modo dos veces. La primera donación es misteriosa, es la *Empfindung*. Se trata en este caso de una cierta donación y un cierto algo dado, de tal modo que, aquí, lo dado es el modo de donación mismo: la afectividad es a una y de manera idéntica tanto el modo de donación de la impresión como su contenido impresional —lo trascendental en un sentido radical y autónomo—. Y posteriormente este primer dato, siempre ya dado y supuesto, está dado una segunda vez, en y por la intencionalidad, como algo trascendente e irreal, como su «vis a vis» al que se confronta. La fenomenología «trascendental», es decir, intencional, se agota en la descripción

de esta segunda donación, en el análisis de sus modos esenciales, de los diversos tipos de nóesis y de nóemas que les corresponden. Pero ha dejado de lado aquello que presupone constantemente, la primera donación, aquello que, en su existencia fugaz, la fenomenología hylética piensa y tematiza como los «datos de sensación», puesto que es comprendida a partir de su «función» de suministrar una «materia» a la constitución noética —de suministrarle su presupuesto—.

Según el § 86 de *Ideas I* la fenomenología hylética no sólo tiene una significación funcional por la que «se subordina a la fenomenología de la conciencia trascendental. Ella se presenta, por lo demás, como una disciplina autónoma; tiene en cuanto tal su valor propio». ¿Cuál puede ser dicho «valor»? ¿Sería acaso tal valor capaz de restituir a la hylética la dignidad de una disciplina propiamente fenomenológica? Con una condición: que la toma en consideración de la materia intervenga en una reflexión sobre el modo de donación de las cosas, sobre los «objetos en su cómo». Este es precisamente el caso: los objetos de la percepción trascendente sólo se nos dan a través de sus apariciones sensibles, de tal modo que estos datos desempeñan propiamente un papel de fundamento para la donación de todo objeto percibido. No basta únicamente con decir que los esbozos subjetivos suministran a las nóesis intencionales la materia de sus operaciones constituyentes. El sentido de esta proposición más bien se invierte, pues las nóesis constituyentes sólo funcionan si se amoldan a estas apariciones, a la manera y al orden en que se presentan. Por ende, la hylé no es un simple contenido ciego para una prestación noética que la conformaría a su antojo: son las materias impresionales, según el juego de su presentación, las que dictan a las nóesis las modalidades de su propio cumplimiento. O también: la intencionalidad, en lugar de funcionar como un libre principio para la exhibición del objeto, extrae por el contrario de él, o mejor, de la materia de la que procede, los

elementos y los constituyentes materiales que harán en cada caso del objeto lo que él es. Esta determinación llega tan lejos que la hylé prescribe a la morphé hasta las modalidades esenciales que debe revestir en la constitución de lo que constituye: percepción, imaginación, recuerdo... En este sentido, la hylé es más esencial que la morphé para la determinación del objeto, si de lo que se trata es de considerar el objeto no en su condición objetiva sino en su ser individual y propio. La reducción fenomenológica, al proceder a la puesta entre paréntesis de las apercepciones trascendentes y, así, de los objetos del mundo, ¿no tiene por tema explícito el reconducir a lo que primordial y verdaderamente se da en el «fenómeno»?

Pero si la hylética debe poder reivindicar el título de «fenomenología» al aportar una contribución decisiva a la cuestión de la donación, en tal caso ha de replantearse inmediatamente dicha cuestión, y esta vez bajo una forma que ya no autoriza moratoria alguna. Dado que la donación de las cosas se lleva a cabo por mediación de los datos de sensación, se trata justamente de saber cómo éstos a su vez están dados. Hemos mostrado que *Ideas I* no ofrece respuesta alguna a este decisivo interrogante.

No puede olvidarse, no obstante, la limitación explícita de la problemática en este estadio de su elaboración. «Tomamos las vivencias según se ofrecen a la reflexión inmanente como procesos temporales unitarios»[17]. En la actitud reflexiva —en una situación fenomenológica dominada por la intencionalidad—, lo impresional aparece como un contenido, como un *datum*, en vez de apercibirse en él la Archi-donación que, como auto-donación y como auto-impresión, como Afectividad trascendental, ha hecho justamente de él algo impresional. A la luz de la trascendencia, por el contrario, bajo la mirada de la reflexión, desligado de la esencia que reina en él y lo determina de arriba abajo, lo impresional no es más que

[17] Ib., 202.

un contenido, en efecto, un *datum* cuya donación depende esta vez de la intencionalidad; su carácter impresional (la sombra proyectada sobre él por su esencia originaria, la representación de ésta en verdad) no es más que un carácter empírico, contingente, constatado, aprendido por la experiencia: el *a posteriori* de todas las filosofías que sitúan el *a priori* en el yo me represento de un «yo pienso» cualquiera —incluso si este *a posteriori* contingente les resulta lo más necesario—.

La indiscutible depreciación del concepto de ὕλη (y conjuntamente de la fenomenología hylética) que emana de los breves pasajes a ella consagrados en *Ideas I*, obedece a la situación que acabamos de evocar. La intencionalidad en la cual reside el hacer-ver asume al mismo tiempo la función de la racionalidad. Pues hacer ver es hacer ver cómo, es revelar en su ser aquello que se hace ver y decir lo que él es: darle su sentido. La conciencia intencional es idénticamente conciencia dadora de sentido. A esta instancia que da a la luz de la inteligibilidad, que construye propiamente dicha inteligibilidad, se opone aquello que le está sometido por estar alumbrado y reconocido en su ser por ella: los contenidos materiales, sensuales y otros que, fuera de esta in-formación significante, no serían más que «[...] 'complejos psíquicos', [...] 'contenidos' fundados a una, [...] 'haces' o flujos de 'sensaciones', que, de suyo sin sentido, no podrían originar 'sentido' alguno como quiera que se mezclasen». O incluso «'complejos de contenidos' que existen puramente pero nada significan, que no quieren decir nada». La conciencia, afirma incluso Husserl, «es, pues, *toto caelo* diversa de lo único que quiere ver el sensualismo, de la materia, de suyo y de hecho carente de sentido, irracional...»[18].

No obstante, la in-formación significante de contenidos materiales en sí insignificantes sólo constituye la racionalización

[18] Ib., 207, 209, 207.

progresiva de la experiencia y, primeramente, su posibilidad misma en cuanto experiencia concordante y unitaria, si ella misma es posible. Si «una multiplicidad compleja de datos hyléticos [...] viene a ejercer la función de escorzar de manera múltiple una sola y misma cosa objetiva»[19], ello se debe a que estos datos se presentan de un cierto modo, precisamente como los escorzos de una sola y misma cosa; se debe a que su aparición obedece a una organización sobre la que se modelan y se fundan las unidades sintéticas constituidas a partir de ellos y el orden objetivo mismo. Sea cual fuere la libertad que se acuerde reconocer a las prestaciones noéticas, libertad en virtud de la cual «el mismo complejo material puede soportar aprehensiones múltiples»[20], esta libertad permanece sujeta a una necesidad más profunda que se enraíza en la subjetividad misma a la que retorna la reducción, más precisamente, a una legalidad inmanente a los contenidos hyléticos y conforme a la cual dichos contenidos hacen posible la constitución a partir de ellos de un universo coherente y dotado de sentido. Esta legalidad no es otra que la de su donación. A ésta somos por ende remitidos dos veces: una primera, si de lo que se trata es de comprender la posibilidad última de toda constitución objetiva; una segunda, si los datos últimos, los datos hyléticos en los que se da el mundo, han de estar ellos mismos dados. La materia reconduce en todo caso a la cuestión de su auto-donación, a la cuestión de saber si esta archi-donación se lleva a cabo bien por sí y, por ende, de modo autónomo —si la impresión se auto-revela en cuanto tal—, o si se trata, una vez más, de recurrir al único modo de manifestación reconocido como tal por el pensamiento occidental, al primer Ek-stasis del Afuera y a lo Dimensional extático de la fenomenicidad cuya apertura recibe el nombre de intencionalidad.

[19] Ib., 241. [Ndt: Traducción parcialmente modificada por nosotros.]
[20] Ib., 241. [Ndt: Traducción parcialmente modificada por nosotros.]

La superación de la problemática planteada en *Ideas I* —que se contenta con considerar las vivencias, y por consiguiente las vivencias hyléticas, «según se ofrecen a la reflexión inmanente en calidad de procesos temporales unitarios»— se define ella misma como la necesidad «de descender a las oscuras profundidades de la conciencia última que constituye el tiempo»[21]. Si los datos sensuales e impresionales no deben ser considerados ingenuamente como simples «contenidos» que están simplemente «ahí», si de lo que se trata es de preguntarse por su donación, por la fenomenización de la impresión en cuanto tal, en tal caso conviene volverse hacia la conciencia que constituye originalmente el tiempo. La constitución del tiempo mismo, del tiempo fenomenológico inmanente, es la constitución original que constituye todos los elementos subjetivos a su vez constituyentes del mundo y del tiempo que le pertenecen: ella es la archi-constitución que lleva a cabo la archi-donación.

Lo que quiere decir: *La Archi-donación es una archi-constitución, es la archi-constitución del tiempo.* La temporalidad es el archi-ek-stasis que constituye la archi-fenomenicidad. La archi-donación como archi-constitución, como archi-éxtasis del tiempo, atañe precisamente a la Impresión, a la hylé, pues ella es su propia donación, su auto-donación a sí misma, de tal manera que esta donación no es obra suya sino de las archi-intencionalidades que componen el archi-éxtasis del tiempo, de tal manera que esta donación no es una auto-donación: aquello que da no es la Impresión misma sino la Archi-intencionalidad; lo que está dado ya no es tampoco la Impresión misma ni puede serlo. Cuando para llevarse a cabo, y precisamente porque es incapaz de tal cosa, la fenomenología de la hylé bascula hacia una fenomenología de la intencionalidad, aunque sea de la archi-intencionalidad, se topa

[21] Ib., 202.

con una aporía insuperable: no puede dar cuenta ni del ser de la impresión ni de su donación. En las *Lecciones* de 1905 sobre el tiempo la fenomenología despliega por vez primera y, a decir verdad, última, el intento de elucidar de manera rigurosa la donación de la Impresión. En este texto extraordinario, el más bello sin duda de la filosofía de este siglo, se emprende la gigantesca liza por medio de la cual una fenomenología hylética en el sentido radical del término intenta abrirse camino a través de los sedimentos de la tradición. Este combate conduce a una filosofía de la archi-constitución de una notoria profundidad que renueva muchos aspectos del pensamiento clásico, pero al precio, no obstante, de la pérdida de lo Esencial y de la fenomenología hylética misma.

Antes de asistir a dicho combate y, en él, al tercio de la muerte filosófica de la vida, se impone una precisión que atañe al conjunto del desarrollo ulterior de la fenomenología. Dado que porta consigo la esencia de la vida, la impresión se adhiere a todo lo que está vivo y, a través de él, al mundo entero. Pese a quedarse absorta en los problemas constituyentes y funcionales, la fenomenología convertida en intencional no deja en menor medida de toparse constantemente con una materia de la que no se tiene aprehensión alguna, ni siquiera la más trascendente. Cuanto más regresa el análisis hacia las formas arcaicas de la constitución, más lo interpela y lo constriñe este elemento material. Lo mismo ocurre en el caso de las así denominadas fenomenologías fundamentales, tales como las del cuerpo o las del ego. Mas lo que acaba entonces por falsificar estas investigaciones, por extraviarlas fuera de su dominio propio, es que, pese a la creciente extensión de la parte dedicada a la impresión, esta última no conduce verdaderamente el análisis, no siendo nunca la *natura naturans* efectiva de las experiencias que trata de elucidar.

Toda experiencia es originalmente y en sí su propia venida a sí misma, cierta mostración inaugural a la que todo lo que se muestra

le debe su naturaleza, sus leyes y, en suma, lo que él es. Ahora bien, lo que sucede en tales fenomenologías es que la impresión no puede ser en este caso ese principio determinante de la experiencia, precisamente porque aquella no le aporta a esta última su esencia fenomenológica, a saber, la fenomenicidad de todos los fenómenos que la componen. Y la impresión no es ese principio de todas las experiencias acuñadas por el sello de la sensibilidad o de la afectividad porque *no es tal principio con relación a sí misma*, porque la impresionabilidad no decide, en su materialidad fenomenológica irreductible, la propia venida al ser de la impresión y, así, de todas las experiencias que reposan sobre ella. El Ser original de la Impresión ha sido ya por siempre hecho añicos, escindido, arrojado en una exterioridad primitiva, en cierto primer plano de luz en el que ella se ex-pone y se exhibe. Y ello porque esta ex-posición, y por ende, el trabajo del ek-stasis, son la condición de la venida de la Impresión a la experiencia, de su primera venida a sí misma en calidad de fenómeno, de «aparición sensible». De este modo, en lugar de la impresión, la fenomenología husserliana sólo conoce su ser constituido, su estar dado a la intencionalidad o a una proto-intencionalidad. En el momento que se la confronta con su objeto propio, la fenomenología hylética bascula hacia una fenomenología de la constitución, de tal modo que los grandes problemas del cuerpo, del ego, etc., se reducen a «problemas constituyentes» como se ve en *Ideen II*. No obstante, es a propósito del tiempo, precisamente cuando se hunde en las «profundidades» de la archi-constitución, cómo la fenomenología husserliana va a conocer ante la Impresión su fracaso más espectacular, el más significativo y el más decisivo.

El problema de la auto-donación, en fin de cuentas, no atañe solamente a la impresión. En una fenomenología de la intencionalidad es esta última quien cumple la función original de la mostración,

quien da a ver. Pero un pensamiento fenomenológico radical no puede dejar de preguntarse por el modo en que el poder trascendental, que da toda cosa, se da él mismo: se da a sí mismo en tanto en cuanto aquí no entra en juego ninguna otra instancia más que él. Toda fenomenicidad efectiva y concebible, a decir verdad, se fenomeniza primero ella misma, y solamente bajo esa condición puede un fenómeno cualquiera fenomenizarse en ella, en su fenomenicidad previamente cumplida y dada. La auto-donación de la intencionalidad es una cuestión que la fenomenología husserliana no ha eludido totalmente; fue incluso sin duda su preocupación principal hasta el momento en que la incapacidad para darle una respuesta y el tedio consiguiente la arrojaron a la sombra en la que prolongó su existencia bajo la forma de una obsesión secreta. Ahora bien, es en las *Lecciones* de 1905 donde se ha abierto paso el proyecto decisivo de toda fenomenología, emprendido con obstinación y dando lugar a tentativas y esfuerzos reiterados. A esta ambición última se debe que este texto sea el más bello de la fenomenología. Aflora en él, explicitándose a veces en abruptos enunciados, la inaudita afirmación según la cual la Impresión es aquello que da principio al principio que hace ver toda cosa, aquello que revela originalmente la intencionalidad a sí misma.

Extraña situación, inversa a la dominante en la fenomenología clásica. La relación entre la forma y la materia aquí se invierte por completo. Debido a que la impresión ya no es dada sino dadora, y ello en sentido último, la hylética es posible y necesaria, no ya a título de disciplina anexa de orden óntico, subordinada a la fenomenología trascendental intencional, sino precisamente como una fenomenología, es más, como la fenomenología misma. En efecto, la tesis según la cual *la conciencia es impresional* tiene y debe tener un alcance absolutamente general, significando no sólo que siempre y en todo lugar —sin que, por otra parte, se sepa por qué— la conciencia se encuentra afectada impresionalmente, sino que la

impresión, mejor dicho, la impresionalidad constituye la conciencia misma, a saber, la fenomenicidad pura como tal, la materia y la sustancia fenomenológica de la que está hecha y, así, la fenomenicidad original de todos los fenómenos. He aquí por qué toda objetividad, aun la más trascendente, se halla revestida de una capa predicativa afectiva que se dice constituida en ella por una intencionalidad específica, un «acto de sentimiento»; he aquí por qué el ente en sí no afectivo e insensible está recubierto él también de propiedades por principio heterogéneas con relación a él, y que por esta razón aparecen sobre él a modo de adiciones, de estratos superpuestos, de «predicados» sensibles y axiológicos tonalmente determinados; he aquí por qué el cosmos mismo o la Naturaleza tiene como una carne atravesada por las grandes mellas y desgarramientos de la vida emocional: porque nada de lo que es —y justamente para poder ser— se da de otro modo o en otra parte sino allí donde el Ek-stasis se da originalmente a sí mismo, a saber, en el pathos de su auto-impresión y en su impresionalidad.

La cuestión de la impresión atraviesa de cabo a cabo las admirables *Lecciones* sobre el tiempo, no porque estén consagradas a un problema específico en el que los contenidos sensibles jueguen un papel preponderante, sino precisamente porque el tema que las conduce es, bajo el título de «conciencia interna del tiempo», el de la primera donación. El hecho de que la conciencia sea impresional no depende de ninguna determinación extrínseca, por ejemplo, de algún vínculo misterioso con el cuerpo, sino —una vez descartada justamente toda determinación extrínseca por la reducción fenomenológica tal como funciona en esta obra— de su naturaleza propia, del hecho de ser consciente considerado en sí mismo y como tal. Esta es la razón por la que en este texto se afirma la impresionalidad de la conciencia a propósito del conjunto de sus modalidades, especialmente de sus modalidades intelectuales. Por ejemplo, «la conciencia judicativa de un estado de cosas matemático es

impresión». Igualmente «la creencia es creencia actual, es impresión». Lo es precisamente en su ser originario, en calidad de inicial e inmediatamente experimentada, con anterioridad a toda aprehensión que se dirija a ella y la torne en un estado psíquico apercibido y considerado como tal. «De la creencia en sí o sensación-creencia ha de diferenciarse la creencia tomada en la aprehensión como un estado mío, como mi juzgar»[22].

El motivo por el que la tesis de la conciencia impresional no desemboca en una fenomenología material en sentido radical permite comprender no sólo la suma de los desarrollos ulteriores de la fenomenología noética e intencional sobre la base de sus comienzos privilegiados, sino esos mismos comienzos, la marcha inicial de la problemática en dirección a los «puros datos hyléticos». La reducción, en primer lugar, ha establecido su carácter indubitable, pues ha quedado excluido todo lo que excede lo efectivamente sentido, por ejemplo, la impresión sonora realmente oída, toda aprehensión trascendente de un objeto situado más allá de sus apariciones subjetivas y cuya duración no cabe confundir con la de estas impresiones «inmanentes» (un objeto que todavía durase aun cuando dichas impresiones se hubiesen interrumpido). El hecho de que el tema de la elucidación sea el puro dato hylético en calidad de lo efectivamente experimentado, lo efectivamente sentido, lo efectivamente oído, en calidad de lo efectivamente dado, muestra que la reducción se lleva a cabo en este caso como un retorno a la donación y a su cómo, al cómo de su plena realización y de su efectividad: sólo en el cómo de semejante donación lo dado lo es efectivamente. ¿Cuál es pues la donación a la que conduce aquí la reducción? ¿Cuál es el cómo de su cumplimiento efectivo y de su plena realización, sino la impresión o, mejor, lo impresional en cuanto

[22] Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (trad. de Agustín Serrano de Haro), Editorial Trotta, Madrid 2002, pp. 115, 124.

tal? Pues es precisamente en calidad de impresión pura y de sensible puro —abstracción hecha de todo elemento heterogéneo, otro y de distinto orden— como el dato hylético así tomado en su pureza, en su impresionalidad, es verdaderamente uno.

Basta con leer los primeros parágrafos de las *Lecciones* para advertir que, al menos para Husserl, no es así. No es en calidad de impresional como la impresión está dada, no es a título de sentido, en su auto-sentir y por él, como lo sentido está dado, sino en cuanto que ambos están presentes en una conciencia del ahora, una conciencia del presente denominada «conciencia originaria», percepción originaria, percepción interna, percepción inmanente, sentir originario, conciencia interna, conciencia interna del tiempo, etc. Denunciemos sin más demora la ambigüedad fundamental de esta conciencia originaria. Por una parte, se trata de una impresión, de suerte que la donación en calidad de donación primera resulta a buen seguro inseparable de la impresión, de modo que «la conciencia es nada sin impresión»[23]. Pero en esta impresión no es la impresión ella misma y por sí, en su propia carne afectiva en cierta manera, la que lleva a cabo la donación sino una conciencia originaria que la da como siendo ahí ahora, como presente: una percepción originaria que da como siendo verdaderamente ahí, como siendo ahí realmente, y ello justamente en cuanto que siendo ahí ahora. Dar como siendo ahí realmente, como siendo ahí ahora, supone conferir esta significación a lo que se encuentra dado en una conciencia tal, supone hacer ver en tanto en cuanto se hace ver de este modo, al conferir esta significación de ser verdaderamente ahí, de ser realmente ahí, en calidad de presente, en calidad de ahora. La conciencia que da de este modo y con este sentido, que da el primer ser a título de primer sentido, en calidad de aquello que es y que es ahí ahora, es una intencionalidad.

[23] Ib., 120.

Una vez que en la donación de la impresión la esencia de ésta —el puro hecho de ser impresionado como tal— resulta desposeída de su función de donación en beneficio de una conciencia originaria del ahora, es decir, que da el ahora en persona —la percepción, en sentido husserliano—, lo que está dado de este modo, en su ser mismo, «en carne y hueso», resulta precisamente arrojado fuera del ser, proyectado en una suerte de irrealidad primordial en la que se desvanece la realidad de lo real y su peso ontológico. Y esta paradoja no lo es más que en apariencia: puesto que la realidad reside en el experimentarse a sí misma de la subjetividad y de la vida, en el auto-impresionarse de la impresión, en ese caso sólo en ésta y en su donación propia puede serme dada la realidad de la impresión, la realidad de la vida. Es el dolor quien me instruye sobre el dolor, y no quién sabe qué conciencia intencional que lo mienta como presente, como siendo ahí ahora. La segunda, la donación extática en la percepción del ahora, presupone la primera, la donación inextática en la afectividad, de tal modo no obstante que no la lleva a cabo jamás por sí misma, en calidad de percepción intencional de un dolor en el ahora, sino que la presupone justamente como llevándose a cabo en otra parte, en la afectividad y en la impresionalidad del dolor. Se deshace aquí ya ante nuestros ojos el equívoco de la conciencia impresional husserliana: confundir constantemente dos donaciones y conferir subrepticiamente a una de ellas las propiedades que, sin embargo, sólo pertenecen a la otra.

He aquí lo que el contexto del análisis va a poner cegadoramente en claro: que la conciencia originaria de la sensación en su ahora no da precisamente esta sensación en la realidad subjetiva de su ser impresionalmente dado a sí mismo, sino que la arroja en una irrealidad en la que sólo puede ya ser representada mas no experimentada. Ábrese paso aquí un esfuerzo recomenzado sin cesar y siempre desbaratado que pretende dar de nuevo consistencia y ser a lo que desde un principio se encuentra privado de ello, a lo que

continuamente se desliza en el no ser, en esa irrealidad noemática donde se pierde todo lo que está vivo. Esta indigencia ontológica fundamental de la impresión, en la medida en que esta última se da en la conciencia originaria del ahora, se expresa en el hecho de que, situada en él, se deja arrastrar con él, decayendo como él en lo «recién pasado» y después en «lo más y más pasado», alejándose continuamente del ahora actual para hundirse en una oscuridad creciente y perderse, al término de este proceso, en lo «inconsciente».

Este proceso en el que el ahora —y la impresión dada en él— se transforma constantemente en pasado recibe el nombre de modificación y produce una fluencia ininterrumpida, de suerte que en esta fluencia que arrastra todo y que fluye en cada punto de sí misma no puede haber en efecto punto fijo alguno, nada que escape a la corriente, *ahora verdadero alguno por consiguiente* —un ahora que «es siempre y por esencia un punto-borde de una extensión de tiempo», al igual que «el presente es un punto límite»—. Que este término, que este límite, no designe en el seno de la corriente porción alguna por reducida que sea, zona mínima alguna que se sustraiga a ella, en calidad de momento o dato realmente presente —«en el flujo, empero, no puede entrar por principio ningún fragmento que sea de no-flujo»—, es justamente lo que hace que este presente no sea más que un «límite ideal», que la porción de la corriente mentada bajo el título de ahora, precisamente porque es en sí corriente, no constituya sino un «ahora 'grueso', que tan pronto como seguimos dividiendo vuelve a descomponerse en un ahora más fino y en un pasado, y así sucesivamente»[24]. Sólo este ahora es la impresión. He aquí lo que arruina la pretensión ontológica de la conciencia del ahora de ser una percepción, «un acto originalmente dador de la realidad», que la da en sí misma y tal cual ella es —y ello, al menos, en el caso de la impresión, la cual constituye

[24] Ib., 90, 89, 136, 62.

no obstante la sustancia y el tejido de toda realidad, ya se entienda por ella la realidad de la subjetividad o la de la Naturaleza—: que lo que se auto-impresiona en cada impresión y, así, la realidad de la subjetividad absoluta a título de esencia de toda realidad, en calidad de carne de la vida, se encuentre reducida en la presentación intencional del ahora a una pura idealidad y ésta, en la divisibilidad al infinito, a un simple punto él mismo ideal.

Toda la marcha de las *Lecciones* tiende simultáneamente a disfrazar y a conjurar esta quiebra de la conciencia originaria del ahora, el anonadamiento ontológico de este último. Si, conforme a su naturaleza, cada punto de la corriente se hunde en ella y con ella, basta entonces con reificar la corriente como tal, con hipostasiarla por decirlo así, con hacer de ella una cuasi-sustancia de la que cada hundimiento devendría un modo, *una parte en el sentido en que una parte es parte de un Todo*, que no existe sino en él, que encuentra en él su esencia y su fundamento, lo mismo que el todo se expresa y realiza concretamente en el conjunto de sus partes. La teoría del Todo y las partes elaborada en la *Tercera Investigación lógica* corrobora la fenomenología del ahora impresional a punto de desfallecer[25], autoriza el subterfugio por el cual el ahora en calidad de límite ideal, en calidad de pura idealidad, se transforma en una fase concreta de la corriente, ella misma transformada en una realidad concreta, en un flujo real, «el flujo de la conciencia». He ahí pues la mistificación ontológica que constituye la condición previa de todo este análisis: la impresión, que nunca «es» trascendente y que nunca se da en sí misma en la presentación extática del ahora, que no se da en ésta sino para renunciar a su realidad impresional viva y deslizarse en la irrealidad noemática, encuentra según

[25] Denise Souche-Dagues ha señalado precisamente esta influencia de la *Tercera investigación lógica* en la problemática de las *Lecciones*; cf. *Le développement de l'intentionalité dans la phénoménologie husserlienne*, Martinus Nijhoff, La Haye 1972, pp. 217-218.

la interpretación de Husserl su ser original y propio en esta venida a la irrealidad, en esta fluencia en el no ser ya de lo «recién pasado».

El hecho de que la impresión en la conciencia del ahora se reduzca a su propia fluencia en el no ser ya de lo recién pasado *asegura en primer lugar la unidad de esta conciencia del ahora con la retención*, que es precisamente la conciencia de lo «recién pasado» como tal. Estas dos conciencias están vinculadas de tal forma que, por una parte, la primera se modifica constantemente en la segunda y, por otra, *esta modificación las domina en cierto modo a ambas*; ella hace que la conciencia del ahora no sea sólo conciencia del ahora, sino conciencia del ahora que fluye hacia el pasado y, así, conciencia a la vez de éste, conciencia de la extensión de tiempo que va del ahora al pasado y los incluye a ambos en ella como sus límites, o más bien como sus fases, como sus partes, hechas tan concretas como el Todo en el que se inscriben, como la extensión de la que forman parte en calidad de elementos constituyentes y reales. Nace así la ilusión de un flujo fenomenológico homogéneo, real y concreto, compuesto de fases que no tienen existencia sino en él, de tal manera que cada fase remite a la otra y sólo es posible por ella; de tal manera que no hay ahora sin su recién pasado, como tampoco podría haber recién pasado sin un ahora al que se anuda constantemente como lo recién pasado de este ahora, o mejor dicho, como este ahora mismo en calidad de recién pasado. «Una fase sólo es pensable como fase, sin posibilidad de extenderse. Y la fase de ahora sólo es pensable como límite de una continuidad de retenciones, igual que cada fase retencional sólo es pensable como punto de un continuo»[26].

El problema de la homogeneidad de este flujo fenomenológico real y concreto y, así, de su estatuto ontológico en calidad de continuo, se perfila ante nuestros ojos si nos preguntamos a continuación por las conciencias que lo constituyen. La conciencia impresional

[26] Ib., 55.

del ahora y la conciencia retencional no están meramente soldadas la una a la otra, se completan hasta el punto de invertir por así decirlo sus papeles. La conciencia originaria da la impresión en calidad de ahora, de tal modo que, apercibida en la vista del ahora, la impresión le hurta propiamente su realidad, fluyendo así en el no-ser. La retención capta precisamente esta fluencia; ella es conciencia del hundimiento pero, en el seno mismo de éste, retiene el ahora de la impresión, dándolo como pasado, como un no ser ya, pero dándolo al menos de este modo, y arrancándolo así de la nada. La conciencia que da originariamente en el presente el ser real no da nada real, no da la realidad de la impresión, la de-yecta en la irrealidad. La retención recupera como puede ese ser-real de la impresión dado en el ahora —ser que no ha sido ni real ni realmente dado en ese ahora—, lo da *en el sentido de que ha sido realmente dado*, y dado en algo que era un ahora. Esta extraordinaria inversión de papeles entre la conciencia que se dice originaria y que no puede dar la realidad y la conciencia de lo pasado que al menos la da al pasado, explica el imperio creciente que ejerce la retención sobre la totalidad del flujo, haciendo de él lo que es, un dato fenomenológico, y un Todo precisamente, cuya cohesión sólo ella asegura, puesto que cada fase sólo se vincula a las demás por «colas de retenciones» o también por esa «intencionalidad longitudinal» que corre a lo largo del flujo y que es ella misma una retención.

Este primado de la retención explica la re-evaluación ontológica de la que es objeto. La retención es una conciencia originaria, una percepción en el sentido estricto de un acto dador originario, es decir, que constituye la única vía de acceso posible a lo que él da, lo cual sólo puede estar dado ello mismo de este modo, en y por este acto: ella es la intuición de lo pasado en persona. Justamente porque la corriente está dada en una archi-constitución retentiva es por lo que aquélla no es sólo un flujo fenomenológico sino precisamente un flujo real. Al restituir la experiencia de lo pasado en calidad de

lo recién pasado a una conciencia originaria, la polémica contra Brentano (el cual reducía por el contrario este pasado a lo imaginario) reubica por ello el conjunto del flujo en la efectividad de un darse fenomenológico verdadero y, por ende, en la realidad, de tal forma que —en la medida en que este flujo es el medio donde aparecen los datos de la sensación y los datos hyléticos en general— la impresión, lo impresional como tal, parece de nuevo ofrecerse al poder de mostración de una ex-posición extática.

La re-evaluación ontológica de la retención tiene, en efecto, una estricta significación fenomenológica afirmada como tal por parte de Husserl: «Lo que tengo retencionalmente consciente es absolutamente cierto»[27]. La justificación teórica de esta aserción categórica encierra un paralogismo que denota su carácter pseudo-fenomenológico: no es porque la retención sea absolutamente cierta por lo que el flujo es un dato cierto; es porque este flujo debe ser validado en toda su extensión temporal —y con él el ahora que no existe sino extendido temporalmente en él— por lo que la retención se halla investida de esta significación fenomenológica radical: «Si a la esencia de un contenido que ha de darse a la percepción pertenece el extenderse en el tiempo, la indubitabilidad de la percepción no puede significar otra cosa que indubitabilidad acerca de su existencia extendida en el tiempo». Husserl percibe en realidad que esta exigencia implica nada menos que una redefinición de la subjetividad absoluta y de su modo original de revelación a sí misma, es decir, del *cogito* mismo, pero únicamente para descartar de un revés esta redefinición global, o más bien, para resolverla en la simple reafirmación de la indubitabilidad retencional: «La tan traída y llevada evidencia de la percepción interna, la evidencia de la *cogitatio*, es claro que perdería todo significado y todo sentido si quisiéramos excluir a la extensión temporal de la esfera de la evidencia y del verdadero darse»[28].

[27] Ib., 70.
[28] Ib., 104, 105.

Álzase aquí ante nosotros una de las aporías de la fenomenología husserliana. La re-evaluación ontológica y fenomenológica de la retención, lejos de poder fundar la extensión temporal y, así, el continuo del flujo fenomenológico en calidad de flujo homogéneo y real, va por el contrario a quebrarlos. En tal caso, la conciencia del ahora, en lugar de incluir en ella la extensión retencional que vendría a acrecentarla a la manera de un «horizonte vivo», se halla por el contrario separada de ella por un abismo, devuelta a la puntualidad donde se disuelve en la idealidad de la divisibilidad al infinito. No puede olvidarse en efecto *la diferencia fenomenológica de las intencionalidades* que constituye el argumento capital de la fenomenología y que le ha brindado sus más bellos análisis. La conciencia del ahora y la retención son, ambas, «conciencias originarias», percepciones: lo que ellas dan lo dan en persona, en su realidad. Lo dado por estas dos conciencias no es sin embargo real en el mismo sentido o del mismo modo, ni por consiguiente homogéneo, ¡ni con mucho! La conciencia originaria del ahora da el ser como siendo ahí ahora, es decir, como real. La retención es la conciencia originaria del pasado como pasado; lo que ella da, sólo lo da como no siendo ya, como un no-ser. En lo que atañe a la impresión, en su realidad subjetiva, impresional y viva, *parcela alguna de esta realidad entra en la retención*. Según las declaraciones explícitas de Husserl, «los 'contenidos' retencionales no son en absoluto contenidos en el sentido originario», o también, «el sonido retenido no es ningún sonido presente... él no existe realmente ahí en la conciencia retencional»[29]. Cuando por ende, a cada instante, la conciencia impresional del presente fluye hacia la conciencia retencional,

[29] Ib., 53. Todo el comienzo del § 12 se dedica a trazar una línea de demarcación rigurosa entre la sensación debilitada —por ejemplo, en su resonancia— y el recuerdo primario de esta misma sensación [Ndt: Agustín Serrano de Haro traduce la parte final de la última cita como sigue: «... él no existe como parte ingrediente en la conciencia retencional»].

el ser se hunde en la nada —a cada instante—. Prueba de ello es que a cada instante el ser debe renacer, *ex nihilo*, y lo hace bajo la forma de un nuevo ahora que brota constantemente como «el punto vivo-fuente del ser» donde «mana a la vez siempre nueva primicia de ser»[30], sustituyendo a aquel que acaba de perderse en lo pasado, en lo «recién pasado», pero que es un pasado completa y totalmente pasado.

Este brote continuo del ser sobre el abismo de una nada que se abre constantemente bajo él es lo que confiere a la descripción husserliana su carácter fascinante, alucinante incluso, pero también su incoherencia o absurdidad. El pretendido continuo fenomenológico del flujo es interrumpido constantemente; su realidad supuestamente homogénea, que hace de él un Todo partido en fragmentos, es una discontinuidad radical y apenas pensable que se instaura más bien entre esos pedazos de ser y de nada que se transforman constantemente en una transubstanciación mágica, de modo que aquel que se mantiene sobre la estrecha cresta del ahora no sólo tiene un pie sobre el suelo y otro en el vacío, sino que bascula sin cesar del primero al segundo, titubeando como un hombre ebrio o como el usuario de un pasillo rodante o de una escalera mecánica que los utilizase a contra corriente: mientras da sobre la superficie móvil un paso que se escurre tras él y a continuación, a toda prisa, da otro a fin de no caerse de bruces, nuevamente este paso se escurre a su vez y nuestro héroe, desequilibrado como un títere, prosigue su marcha a tirones y sin avanzar.

La nota distintiva más sorprendente del análisis husserliano —en pugna con este hundimiento ontológico que rompe sin cesar el continuo del flujo para hacer de él este transito incoherente entre el ser y la nada— es que confía *precisamente a la impresión* —en la que va a concentrarse la esencia del Ser en calidad de su Archi-

[30] Ib., 89.

Revelación— *y no al ahora* la tarea de asegurar el retorno del ser y su brote continuo en un ahora siempre nuevo. La significación de este recurso constante a la impresión —recurso donde arraigan las grandes hendiduras contenidas virtualmente al menos en estas admirables *Lecciones*— se acrecienta tan pronto como se ha reconocido su alcance fenomenológico decisivo: decir adiós definitivamente a la fenomenología intencional, a todo modo de presentación extática, en su pretensión al menos de originariedad. Comencemos por este último punto.

La fenomenología del tiempo es una fenomenología de la impresión que rehúsa a esta última su poder de revelación propio para confiarlo, de modo exclusivo, a la donación extática. La donación extática de la impresión es su presentación en la conciencia originaria del ahora a la que se agregan la retención y también la protención, o sea, el pro-yecto de lo futuro (del puro hecho de estar por venir, considerado en sí mismo y como tal). Las conciencias del ahora, del pasado y de lo «por venir» constituyen a una la estructura unitaria de un triple ek-stasis que define el cómo de toda donación de fenómenos tal como Husserl la concibe. «Tenemos objetos en el 'cómo' [...] La forma del cómo es la orientación: lo que es ahora, lo que acaba de pasar, lo por venir»[31]. Pero la donación, aun entendida en un sentido universal, no escapa, como hemos visto, a la cuestión de la auto-donación. Se trata de comprender cómo cada conciencia actual, retencional o protencional es ella misma un «fenómeno», cómo la conciencia interna del tiempo es en sí una conciencia incluso antes de la prestación fenomenológica que cumple con la venida a la aparición del ahora, de lo recién pasado y de lo por venir y, así, de todo lo que viene en ellos, en la extensión temporal del flujo inmanente de la conciencia interna del tiempo. A esta cuestión crucial de la fenomenicidad más original a

[31] Ib., 140.

título de fenomenicidad de lo constituyente mismo, Husserl no da otra respuesta que la repetición inútil e indefinida de la fenomenicidad de lo constituido —es decir, que cada fase constituyente del flujo sólo adviene ella misma a la fenomenicidad en la medida en que ella misma está constituida—. De tal manera que, por una parte, ella no se fenomeniza en cuanto constituyente y, por otra, el constituyente último permanece en el «anonimato», anonimato en el que se resume y se concentra el fracaso fenomenológico de la fenomenología husserliana.

El § 39 de las *Lecciones* no es sino la confesión mal disimulada de este fracaso. La objeción según la cual la manifestación del flujo de la conciencia exigiría un segundo flujo situado bajo él y encargado justamente de hacer de él un fenómeno, se resuelve en la proposición que afirma que el flujo «se constituye en sí mismo», que es él mismo lo que aparece y aquello que hace que aparezca, dando cuenta de este modo él mismo de su propia aparición. No obstante, la tesis de la *Selbsterscheinung* se desdobla secretamente. Por una parte, ella incluye la afirmación según la cual es el flujo mismo quien lleva a cabo su propia manifestación: por ejemplo, que cada retención hace ver la fase que retiene y, a través de ella, todas las fases precedentes, toda la corriente pasada del flujo por consiguiente y, de este modo, ese flujo mismo. Pero por otra, esta tesis todavía especulativa, que es la de la auto-donación, que establece que el flujo es a la vez lo que da y lo que está dado, implica otra, explícitamente formulada, a saber: que lo dado por el flujo es justamente el flujo mismo, el flujo en persona, en su realidad propia *(Selbst)*. Tal cosa es falsa si la realidad original del flujo designa el conjunto de sus fases constituyentes, las cuales no están dadas precisamente como tales sino sólo en calidad de constituidas. Y Husserl debe escribir: «Lo constituyente y lo constituido se cubren, coinciden, *y, con todo, no pueden coincidir, naturalmente, en todos los respectos*. Las fases del flujo de conciencia en que se

constituyen fenoménicamente fases del mismo flujo de conciencia no pueden ser idénticas a estas fases constituidas, y de hecho no lo son»[32].

A decir verdad, lo son tan poco que no tienen nada en común, existiendo únicamente entre ellas una heterogeneidad ontológica y fenomenológica radical: aquella que se abre para siempre entre lo que viene-ante en la luz de la fenomenicidad extática y mostrándose como tal, y lo que, asegurando con carácter de ultimidad esta venida, no se exhibe sin embargo él mismo en ella. Dado que este no-venir en la luz del Ek-stasis no es algo provisorio sino esencialmente marcado por un nunca, toda analogía entre lo que puede ser iluminado por esta luz y lo que por principio se sustrae a ella, toda inferencia del primero al segundo, es absurda. «Es evidente, en suma, que los fenómenos constituyentes de tiempo son objetividades por principio distintas de las constituidas en el tiempo», de suerte que «no cabe atribuirles con sentido los predicados de estos. Por tanto tampoco puede tener ningún sentido decir de ellos, y decirlo con igual significado, que existen en el ahora y que han existido antes, que se siguen los unos a los otros en el tiempo o que son simultáneos entre sí, etc.»[33]. Desgraciadamente, tanto la continuación del texto como toda la fenomenología ulterior y los mismos inéditos sobre el Presente vivo, no dirán nada más, proyectando sobre los fenómenos que constituyen el tiempo el discurso ya sostenido sobre el flujo constituido y haciendo de ellos también, aunque sea metafóricamente, un «flujo», con su punto de actualidad, sus fases protencionales y retencionales, etc. —flujo desde entonces sometido a las mismas aporías, a los mismos hundimientos ontológicos que el flujo fenomenológico constituido, llamado «inmanente»—.

[32] Ib., 133, subrayado por nosotros.
[33] Ib., 94.

La impotencia de la donación extática para esenciarse como autodonación es el motivo desapercibido pero decisivo que hace que las *Lecciones* remitan sin cesar el análisis intencional a su basamento hylético. De forma muy precisa, la conciencia originaria del ahora queda remitida a la impresión sin la cual este ahora no sería, de tal modo que es la realidad de la impresión en calidad de su realidad subjetiva original —en calidad de *Ur-impression*— la que hace que haya un ahora, el cual consiste en la primera representación en la irrealidad noemática de lo que sólo «es» en su auto-afectación y por ella. He aquí por qué el ahora no puede contener la impresión en él ni retenerla —no más por otra parte que la retención—: porque ella no está jamás ahí, no siendo algo que la mirada de la intencionalidad, aunque fuese ésta quien establezca el ahora, pueda en algún caso alcanzar en su realidad. Resuélvesenos ya de este modo la aporía de la concepción husserliana del flujo fenomenológico en calidad de continuo de partes homogéneas, aporía en virtud de la cual ese pretendido continuo era interrumpido a cada instante por el hundimiento ontológico de un «ahora» constreñido él mismo a renacer a cada instante. A la luz del concepto de realidad que promete, la fenomenología material puede, en lo que a ella respecta, brindar una teoría coherente de la homogeneidad ontológica del flujo fenomenológico «inmanente»: *establece su irrealidad primordial*, el hecho de que, mentada en él en cuanto ahora, recién pasado o por venir, la impresión no tiene de todos modos su lugar en él y nunca le ha pertenecido en su subjetividad original, manteniéndose por entero fuera de lo Dimensional extático —en ese Allende radical que soy yo—. Pero esta observación es prematura.

La remisión del ahora a la impresión y, de forma más precisa, a la impresión originaria, es el contenido implícito o explícito de los grandes análisis de las *Lecciones*. Véase, por ejemplo, el § 31 que aborda el problema de la individuación. Podemos aquí reconocer un

doble movimiento. En primer lugar, aquel que va de la impresión a la fijación extática del ahora, que subordina la primera al segundo, único capaz de conferir a la impresión el momento individualizante que hará de ella lo que es. Si consideramos una sensación que dura idéntica a sí misma —un mismo *do* que se prolonga—, ella es distinta en este ahora de aquí y en el ahora siguiente, de tal modo que es esta fijación del ahora la que la diferencia en cada caso, esto es, la forma extática del tiempo. En efecto, afirmar que la sensación es individualizada por el ahora en que se da supone estipular los caracteres propios de la mirada extática y de lo que aparece en ella, supone hacerlos pasar por los caracteres del mismo ser. Es decir: lo que es y que es lo que es, es lo que es ahí ante esta mirada, es lo que es ahí ahora.

Pero la mirada extática no es más que una forma vacía: lo que da es un lugar vacío en el que por lo demás ninguna impresión es capaz de desplegar su ser, es decir, de aparecer en su realidad propia. De donde se sigue el segundo movimiento del parágrafo, aquél que reconduce incontestablemente desde ese lugar vacío y como tal indiferente a todo ser real y determinado, a todo ser individual —incapaz por ende de conferir la individuación— a la esencia que contiene y produce todo ello. «El momento del lugar originario del tiempo no es nada por sí solo, naturalmente; la individuación nada es aparte de lo que tiene la individuación». Esta licencia concedida a la fijación del presente extático en su pretensión de fundar la individuación lo descalifica ante todo en su capacidad de definir el verdadero presente, la Archi-Presencia sita en la Archi-Revelación en virtud de la cual cada impresión es una impresión. «Claro que en rigor es el propio punto de ahora el que debe definirse por la sensación originaria». «La impresión originaria tiene por contenido lo que la palabra *ahora* significa cuando se la toma en el más estricto sentido». Con esta Archi-Presencia en calidad de Archi-Revelación que se lleva a cabo como Impresión se fundamenta el

mismo Ser. «La impresión originaria es [...] la fuente primigenia de toda conciencia y todo ser ulteriores»[34]. El hecho de que páginas más adelante la impresión se escriba en plural, de que ya no sea captada en su originariedad, es decir, en su esencia, sino confundida con aquello que hace posible, con las sensaciones constituidas en el flujo fenomenológico —«las múltiples sensaciones originarias fluyen...»; «las sensaciones originarias que introducen el proceso retencional...»[35]—, tal cosa sólo atestigua la incapacidad de la fenomenología husserliana para edificar una verdadera problemática de la impresión y de la conciencia impresional.

Idéntica situación en el *Apéndice VI*. La hipóstasis de la corriente en calidad de flujo fenomenológico que acoge indistintamente en él lo constituyente y lo constituido plantea la cuestión de saber si hay algo que escape a este flujo en el que todo es flujo. Respuesta: la forma del flujo. La corriente, en efecto, presenta una estructura fija, una forma permanente que es la de la conciencia interna del tiempo según su triple componente extático actual, protencional y retencional. Conforme a esta estructura, las fases del flujo que fluyen a través de ella aparecen necesariamente como fases futuras, presentes y pasadas, de tal modo sin embargo que dicha estructura formal fija del flujo no es nada por sí misma y no determina flujo real y concreto alguno. Para ello necesita un «contenido», y este contenido portador de la realidad y que hace del flujo un flujo concreto es justamente la impresión. Esta superación decisiva de la forma extática del flujo temporal hacia lo totalmente otro que el ek-stasis, sólo es reconocida por el texto husserliano a fin de disfrazarla al punto con el más burdo de los paralogismos. El contenido sin el que la forma no es nada y que, no obstante, en calidad de impresionalidad de la impresión, es fenomenológica y ontológicamente

[34] Ib., 88, 87.
[35] Ib., 97, 99.

heterogéneo con relación a ella, es presentado como no siendo ni contingente ni heterogéneo, precisamente, respecto a ella: le pertenece por el contrario y la define puesto que la forma implica el ahora y el ahora implica la impresión. Dado que la forma no conduce por sí sola a ninguna experiencia concreta sin la impresión originaria, ¡se sigue que esta depende de la forma y la constituye! He aquí esta sarta de sofismas: «La forma constante está siempre de nuevo llena de 'contenido', y el contenido no es nada que venga a encajar en la forma desde fuera, sino que viene determinado por la forma de la legalidad: sólo que esta legalidad no determina por sí sola el concreto. *La forma consiste en que un ahora se constituye por medio de una impresión*...»[36]. Esta llamada a la impresión no supone para la fenomenología de la temporalidad extática una ocasión para escapar del vacío de sus supuestos sino tan sólo una oportunidad para repetirlos indefinidamente, como lo muestra la continuación inmediata del texto arriba citado: «... y a esta [la impresión] se agrega una cola de retenciones y un horizonte de protenciones. Esta forma permanente comporta, sin embargo, la conciencia de constante mudanza, que es un protohecho: conciencia de la mudanza de la impresión en retención, mientras continuamente vuelve a haber una impresión...».

Hemos comenzado a entender por qué siempre de nuevo, continuamente, vuelve a haber impresión: porque nada adviene al ser sino en el lugar donde el ser se abraza primero a sí en el pathos de su Parusía original. Porque el Origen es un Pathos, porque este como tal es siempre efectivo, es por lo que en efecto nada adviene sino como impresión, que por esta razón «siempre está ahí». Esto es lo que la mirada extática apercibe ante sí como «un ahora siempre ahí», tomando precisamente la forma de una impresión siempre nueva; lo que ella apercibe sin poderlo comprender, bajo capa

[36] Ib., 136, subrayado por nosotros.

de una factualidad tan sorprendente como contingente y no de la apodicticidad primordial. Pero apercibir la impresión ante sí sin preguntarse ulteriormente por lo que la hace posible, por lo que hace posible algo como lo impresional en general y hace necesario su extensión al Todo del ser, supone precisamente desconocer su esencia, disfrazar sus rasgos decisivos.

Este disfraz se produce de dos modos. El primero, que ya hemos reconocido, consiste en la sustitución del ser original de la impresión por su ser constituido. *Esta sustitución se lleva a cabo tan pronto como se considera el dato hylético ad intra del flujo fenomenológico*, cosa que justamente sucede no sólo en *Ideas I* sino también en las *Lecciones*. Desde ese momento, en efecto, la donación extática de la impresión en la conciencia interna del tiempo ha reemplazado su auto-donación en la impresionalidad y la cuestión de la impresión se pierde de vista. Esta obnubilación queda patente en la problemática de la *Ur-impression*: la originariedad de esta no designa la venida de la impresión a sí misma sino su aparición en el flujo en el punto del ahora, el cual es algo constituido, como la impresión que forma en lo sucesivo su «contenido». Esta caída de la impresión en el ser constituido del flujo es una nota absolutamente general de la fenomenología husserliana que la pervierte de arriba abajo. Todo acto, toda vivencia, es una impresión; esa era, como se recordará, la proeza de las *Lecciones*: «Todas las vivencias son conscientes por medio de impresiones o están impresas»[37]. Pero la impresión que constituye el ser de todo acto y de toda vivencia, *en la que este acto y esta vivencia son dados*, es ella misma «un presente inmanente», un dato inmanente en el sentido de Husserl, en el sentido de una aparición en la duración del flujo fenomenológico constituido —constituido por la conciencia interna del tiempo, lo que quiere decir: revelado en la estructura extática de la

[37] Ib., 108.

temporalidad y por ella—. De este modo la subjetividad sólo se designa como impresional en su fondo para ser deportada fuera de su ser propio, de-yectada en las archi-formas del ek-stasis temporalizador donde pierde su esencia. Ha devenido un mundo, un primer mundo, un «mundo interior», cosa que no es en ningún caso. Su ser siempre preso en el abrazo patético de su parusía original y que sólo es posible en esta inmanencia primordial ha explotado propiamente; sus fragmentos dislocados, dispersados en un fantástico puzzle, se ofrecen en lo sucesivo al trabajo de un análisis que recompondrá indefinidamente los pedazos a la luz de supuestos míticos. Se anuncia así la gran crisis del sujeto del pensamiento moderno, crisis que procede de la ignorancia pura y simple de su esencia, esto es, de la ignorancia de la impresión.

El disfraz del ser original de la impresión con su ser constituido remite a una falsificación más profunda que consiste en insertar la estructura de la temporalidad extática *ad intra* de la impresión misma para, al fin y al cabo, definir la esencia de esta por medio de dicha estructura. Tal falsificación es a la vez la causa y el efecto de la reducción del ser-original de la impresión a su ser-constituido. Su efecto, porque es evidente que si el ser de la impresión ha sido insertado en la temporalidad del flujo fenomenológico a título de contenido inmanente, de «dato hylético», de «aparición sensible», etc., dicho contenido hecho fragmento del flujo lleva consigo el carácter que dicho flujo impone a cada una de sus fases: el de remitir protencional y retencionalmente a todas las demás. Se puede, se debe entonces escribir: «En lo que hace a la sensación individual, ocurre que en verdad no es nada individual. Es decir, los contenidos primarios son por doquier portadores de rayos de aprehensión, y sin tales rayos aprehensores, todo lo indeterminados que se quiera, aquéllos no comparecen». Y de forma más explícita: «Cada sensación tiene sus intenciones que conducen del ahora a un nuevo ahora».

Sin embargo, no es sólo en el flujo —en cuanto constituida en él— como la impresión se ve atravesada por el chorro del futuro, sino en sí misma, en su esencia propia. «Pero la mirada del ahora al nuevo ahora, este tránsito, es algo originario ... Decía más arriba que ello pertenece a la esencia de la percepción. *Digo ahora mejor que lo hace a la esencia de la impresión*». El hecho de que esta falsificación radical de la esencia propia de la impresión reducida a la de la primera percepción, la percepción extática de la temporalidad fenomenológica, tenga su origen en la decadencia previa —bajo la mirada de dicha percepción— de la impresión en el flujo a título de «contenido primario» es lo que hace evidente la continuación inmediata del texto: «Pues lo dicho vale ya a propósito de todo 'contenido primario', de toda sensación».

Pero tal vez la impresión sólo ha sido previamente reducida a su aparición extática en la temporalidad inmanente porque este modo de presentación es el único que conoce la fenomenología, de suerte que el recurso a la impresión para asegurar la última donación en calidad de auto-donación sólo era concebible en realidad a costa de esa inserción subrepticia del poder de mostración de la intencionalidad en la materia no intencional. Sólo bajo esta condición el sentir podía ser ubicado en el corazón mismo de la subjetividad con el encargo de asegurar en ella su función última. El texto que comentamos termina con definiciones extraordinarias del sentir, puesto que de lo que se trata en suma es de excluir de él todo elemento impresional, todo aquello que podría hacer de él en verdad un «sentir», y ello al identificarlo pura y simplemente con la conciencia constituyente del tiempo. «El sentir lo consideramos como la conciencia originaria del tiempo; en ella se constituye la unidad inmanente color o sonido, la unidad inmanente deseo, agrado, etc.». Y también: «Sensación es la conciencia del tiempo que hace presente»[38]. Pero cuando el sentir se convierte en la mirada extática misma

[38] Ib., 126, 127, 128, subrayado por nosotros.

sucede que lo impresional y lo sensible en cuanto tales han cesado de pertenecerle, no siendo sino contenidos situados ante ella y cuyo carácter sensible y afectivo permanece como un enigma —al igual, por lo demás, que el carácter afectivo y sensible que se sigue reconociendo al mismo sentir puesto que así se lo denomina—. Textos como el que a continuación se cita son un testimonio abrumador de este desmembramiento ruinoso del sentir en una forma y un contenido, ambos insensibles, desmembramiento que no es otro sino el de la esencia interior de la impresión: consideremos «un contenido sensible, digamos un rojo de sensación. Sensación no es aquí sino la conciencia interna del contenido de sensación. Sensación-roja (como tener sensación de rojo)... »[39].

El genio de Husserl consistió sin duda en haber tenido, más que cualquier otro filósofo, conciencia de las dificultades internas de su pensamiento. Es esta clarividencia sin parangón la que —puesta en presencia de la hipóstasis de la conciencia extática del tiempo, del reino por entero de la modificación que produce la omni-corriente y corroe todo presente al reducirlo a un límite ideal— pregunta qué ocurre con la fase inicial de una vivencia: «¿Acaso también ella llega a darse sólo sobre la base de la retención y sería 'inconsciente' si no se adhiriese a ella ninguna retención?». Ello supondría, Husserl lo ve con claridad, colocar toda nuestra vida en el pasado. De donde se siguen estas afirmaciones categóricas: «No es más que un absurdo, pues, hablar de un contenido 'inconsciente' que sólo con posterioridad devenga consciente. La conciencia es necesariamente *conciencia* en cada una de sus fases». La inevitable reevaluación del presente que reclaman tales declaraciones no conduce sin embargo a ninguna definición positiva de una ahora capaz de separarse de la evanescencia de la corriente, y ello porque la conciencia del ahora permanece extática, sin apoyo por consiguiente sobre el

[39] Ib., 152-153.

ser-original de la impresión sobre la que se edifica toda realidad en calidad de *sub-jectum*, en calidad de sub-sistente. Lo dicho se ve claramente en el paralelismo instituido entre esta conciencia del ahora y la retención: aun si ambas no mientan temáticamente sus objetos y pueden en este sentido calificarse de inobjetivas, tanto la una como la otra no son por ello menos intencionales, y esta es la razón por la que la conciencia del ahora es susceptible de ser comparada, precisamente sobre este particular, con la retención: «Como la fase retencional tiene consciente a la fase precedente, sin objetivarla, así también el dato originario es ya consciente sin volverse objeto —y lo es en la forma peculiar del 'ahora'—»[40].

He aquí la cuestión cuyo alcance conviene evaluar: la cuestión de lo no-modificado en calidad de antecedente y prius de toda retención y, así, de la corriente misma. ¿Qué es lo que en el flujo no se modifica? Ni siquiera la forma del flujo, puesto que, por una parte, ella está vacía y, por otra, sólo se repite semejante a sí misma en cada ahora para precipitarlo en el abismo. Forma fija del flujo y omni-corriente son recíprocas, nada subsiste en ellas más que la no-subsistencia, la fluencia y la desaparición. Es menester reconocerlo: en el flujo no hay vida real, no hay vida en el presente —no hay vida posible—. ¿Qué es por ende lo que permanece a través de la modificación como lo no-modificado absoluto —en cuanto que lo no-modificado porta consigo el elemento de la realidad y la define, en cuanto que él es el *sub-jectum*, lo que, no siendo nunca arrastrado por el flujo, sub-siste justamente como el ser absoluto que designamos como Presente, como el eterno presente de la Vida, como su Presente vivo—? Reside en la realidad aquello por lo que ella es la realidad y que, de este modo, no cesa nunca; reside en la impresión aquello por lo que ella es una impresión, el abrazo mudo en el que ella se experimenta y se siente a sí misma en cada

[40] Ib., 142.

punto de su ser, sin jamás deshacerse de sí, sin que el intervalo de distancia alguna la separe nunca de sí.

¿Pero no cambia la impresión, y ello constantemente? Mas lo que nunca cambia, lo que nunca se rompe, es aquello que hace de ella una impresión, la esencia de la vida en ella. Así, la vida es variable, como el Euripo, de tal modo sin embargo que a través de sus variaciones no cesa de ser la Vida, y ello en un sentido absoluto: es la misma Vida, la misma experiencia de sí que no cesa de experimentarse a sí misma, de ser absolutamente la misma, un solo y mismo Sí mismo. Cuando decimos que la vida cambia, que este Sí mismo se transforma, queremos decir: lo que experimenta esta experiencia de sí se modifica pero en esta modificación ella no cesa de experimentarse a sí misma, y es justamente ahí, en el cambio, lo que no cambia ¿Qué es lo que no se modifica en la vida impresional, la cual no cesa de sufrir nuevas impresiones, de suerte que siempre vuelve de nuevo una nueva impresión? Aparentemente, que la nueva impresión que viene es y será ella también una impresión. Lo que se requiere para su venida es lo que está siempre ya ahí ante ella, y que permanece tras ella, no la forma vacía de un yo pienso o la mirada extática de lo por venir, sino la auto-afección radical de la vida en su efectividad fenomenológica y respecto a la cual toda «nueva impresión» no es sino una modalización. En lo que atañe a nuestra vida no hay, no hay nunca ahora absoluto alguno, que recaería enseguida en el pasado, sino sólo esta vida siempre cambiante y siempre la misma. De este modo, no somos ese polichinela que tendría un pie en el ser y otro en la nada.

«Al retirarse la sensación originaria», escribe Husserl, «al modificarse constantemente...»[41]. Cuando la sensación originaria se retira, hay algo que no se retira: su esencia en calidad de auto-afección de la vida. Lo que permanece no es por ende como una sustancia

[41] Ib., 99.

inalterada en medio de la corriente universal, como una piedra en el fondo del río: es el historial de lo absoluto, la eterna venida a sí de la vida. Puesto que esta venida no cesa de advenir, lo que permanece es el cambio, no la dehiscencia ni la huida fuera de sí a cada instante sino lo que, por el contrario, en la experiencia de sí y como implosión de esta experiencia, llega a sí, se apodera de sí, se acrecienta en su ser propio. Lo que permanece es el acrecentamiento. El acrecentamiento es el movimiento de la vida que se lleva a cabo en ella en razón de lo que ella es, de su *subjetividad*.

Husserl ha intentado pensar el movimiento de la vida y lo ha hecho en términos magníficos: «La conciencia despierta, la vida despierta, es un 'vivir al encuentro', vivir el ahora al encuentro del nuevo ahora». Esta transito, añade el texto, «es algo originario»[42]. Pero este movimiento de la vida, esta pulsión que la lanza constantemente «al encuentro» —al encuentro del ser y que no puede ser otra cosa que la revelación original del ser a sí mismo, que la vida—, Husserl no los piensa precisamente a partir de la esencia de la vida y como algo idéntico a ella, sino a partir del único modo de manifestación que conoce, como un ek-stasis, como la pro-tensión de lo por venir. Por esta vía el movimiento de la vida queda totalmente falsificado, ya no es *la pulsión, a saber, lo que nace de la vida en lucha consigo misma*, de la vida acorralada en sí y abrumada por sí que, no pudiendo ya soportarse a sí misma en el sufrimiento de su sufrirse a sí misma, *aspira a transformarse*, a devenir otra —no algo otro, exterior a ella, sino a actuar de suerte que ese sufrir se transforme en ella en un gozar, en el gozar de sí de su esencia propia—. Pensado a partir del éxtasis y como extático, el movimiento de la vida ya no es lo que siempre es: *una fuerza*, a saber, la fuerza sita en ese abrazo primordial de sí en el que a su vez se enraíza toda posibilidad de coger, asir y apretar, donde reside todo poder y

[42] Ib., 128.

particularmente el del cuerpo. El movimiento de la vida se ha convertido en el de una vista: «A la esencia de la percepción pertenece no sólo el que tenga a la vista un ahora puntual y no sólo el que de su vista despida un 'recién sido', al que, con todo, mantiene 'aún consciente' en el modo peculiar del 'recién sido', sino también el que ella pase de ahora en ahora y el que, previéndolo, vaya al encuentro del nuevo ahora»[43].

Lo que nos adviene en el ek-stasis de la mirada no cesa de tener su sitio en ella: fuera de nosotros. Cuando se desplaza de lo por venir al presente, este presente es «un presente puntual bajo su mirada», de tal manera que nunca es lo que somos sino aquello de lo que nos separa para siempre la distancia de la exterioridad. De este modo el movimiento de la vida es desnaturalizado por segunda vez: no siendo ya la fuerza de una pulsión, lo que quiere no es ya la satisfacción de ésta, lo que la vida desea como un sí mismo y como una parte de sí, como su auto-transformación bajo la forma de su auto-acrecentamiento, como una verdad que es su propia carne y la sustancia de su gozo, que es la Impresión. Lo que quiere este movimiento de la vida convertido en el movimiento de la conciencia intencional y en el del pensamiento objetivo no puede ser ya justamente sino doblegar esa oleada de imágenes que fluye de lo por venir al pasado, dominar un juego de representaciones. La totalidad de la vida se pervierte de arriba abajo y pierde su sentido cuando no se percibe que la fuerza del sentimiento es siempre la que la lanza al encuentro y que aquello a cuyo encuentro se lanza es siempre ella a su vez, la intensificación y el acrecentamiento hasta la ebriedad de su poder y de su pathos.

Un fragmento de las *Lecciones* era capaz de poner en tela de juicio esta metafísica de la representación que abruma tanto al pensamiento moderno como a su pasado. Según el *Apéndice I* cada

[43] Ib., 127-28.

impresión originaria se modifica constantemente y la modificación que resulta de esta modificación de la impresión originaria se modifica a su vez, y así sin interrupción de manera indefinida. Existe de este modo una «constante producción de modificaciones de modificaciones», que no es otra cosa que «el continuo constituyente de tiempo». Ahora bien, en el seno de este continuo se abre paso una divergencia decisiva entre la impresión originaria, por una parte, y la producción continua de las modificaciones, por otra. Esta distinción consiste en que la producción de las modificaciones es una producción en el sentido estricto del término —es una producción real en calidad de hecho de la conciencia y a ella debida en su totalidad— mientras que el surgimiento continuo de la impresión originaria escapa a esta producción de las modificaciones por la conciencia, escapa a ésta y no le debe nada. «La impresión originaria es el comienzo absoluto de esta producción, la fuente originaria de la que todo lo demás se produce sin cesar. Ella misma, sin embargo, no se produce, no surge como algo producido»[44]. El hecho de que una de ellas, la modificación retencional continua, es decir, el Ek-stasis, sea producida, y la otra, la impresión, no lo sea, no es una diferencia exterior a su ser sino que es el ser en su esencia propia lo que está en cuestión. La producción del ek-stasis quiere decir que el ek-stasis es en sí mismo producción, él es precisamente el brote de lo Dimensional extático. En verdad, esta producción no se confunde con un acto explícito del Yo, al modo de la mirada de una intencionalidad específica. Pues sólo si esta producción ha tenido lugar en lo Dimensional previamente desplegado, en ese caso una mirada de la conciencia puede mentar algo a título de porvenir, presente o pasado. Esto es lo que Husserl quiere decir cuando designa las intencionalidades constituyentes de la conciencia interna del tiempo como esencialmente pasivas, como

[44] Ib., 120.

estando siempre ya cumplidas, antes de toda espera, de toda conciencia de presente y de todo recuerdo posibles. Esta es la razón por la que hemos llamado a la constitución extática del tiempo una archi-constitución.

Lo producido en esas síntesis absolutamente pasivas de la conciencia del tiempo no deja de ser una pro-ducción y, con la apertura de lo Dimensional, la de un espacio de juego para los actos de la conciencia y del Yo. En la pasividad de la impresión originaria, puesto que ella difiere de esta producción de las modificaciones, nada de ello, nada de lo que pertenece a la producción, se pro-duce. Ella no es el Advenimiento fundamentalmente pasivo y como tal incansable del Ek-stasis, sino aquello que lo excluye de sí de manera insuperable, de tal modo que pasividad en cuanto no-producción quiere decir aquí el irremisible, insuperable e infrangible abrazo de la vida consigo, abrazo en el que no hay Distanciamiento alguno porque el cómo de la donación de la vida a sí misma no es ni el Ek-stasis ni su pro-ducción sin fin, sino justamente esa pasividad que le es fundamentalmente ajena, el sufrir en cuanto el sufrirse a sí misma de la vida en cada punto de su ser: la Impresión. De ahí también que el continuo que pertenece a esta no tenga nada que ver con el continuo de las modificaciones, no siendo el segundo sino la iteración de la ruptura extática, y el primero aquello que, situado bajo ella o más bien en ella, la soporta y la hace posible a cada instante. Este continuo es el continuo de la vida, su abrazo en el pathos: tiene la consistencia de una carne que mano alguna arrancará jamás.

¿Acaso Husserl no ha presentido nunca lo que estamos diciendo? Este texto contiene el destino abortado de la fenomenología: «Donde algo —*a*— dura, *a* pasa a *xa'*, *xa'* a *yx'a"*, y así sucesivamente. La producción de la conciencia pasa, empero, de *a* a *a'*, de *xa'* a *x'a"*; pero los *a*, *x*, *y* no son, por el contrario, nada producido por la conciencia, sino lo originalmente engendrado, lo 'nuevo', lo

que ha venido a ser, ajeno a la conciencia; lo recibido frente a lo producido por la propia espontaneidad de la conciencia»[45].

La fenomenología material —título bajo el que se pueden incluir las conquistas de *La esencia de la manifestación* así como de las investigaciones ulteriores— no ha nacido de una reflexión sobre las insuficiencias de la fenomenología hylética y finalmente sobre su fracaso. Antes bien, ella es la condición de una apercepción clara de sus insuficiencias. No pretende completar lo que sólo habría sido entrevisto. Lo que pone en juego, y de modo radical, es el concepto de materia, convertido en «contenido primario», tal como funciona en su correlación con el de forma, convertida en nóesis intencional. La pareja impresión/intencionalidad significa que un modo único y exclusivo de manifestaciones y revelaciones ha extendido su reino sobre todo lo que es, a saber, ese modo que la intencionalidad expresa a su manera y que arroja en la no-fenomenicidad principial del «contenido», de la materia, todo lo que no es él. Materia y Forma pertenecen al Ek-stasis como aquello que él produce, como sus constituyentes y resultados; la conexión que los une a lo largo de toda la historia de la metafísica occidental no es sino un efecto de su origen griego.

«Materia», para la fenomenología material comprendida en su oposición decisiva a la hylética, ya no indica lo otro de la fenomenicidad sino su esencia. De este modo la fenomenología material es la fenomenología en un sentido radical, ya que en la donación pura tematiza su auto-donación y da cuenta de ella. No son ya objetos, «Objetos en el cómo», lo que ella percibe, sino una Tierra nueva en la que ya no hay objetos: son otras leyes, no ya las leyes del mundo y del pensamiento, sino las leyes de la Vida.

[45] Ib., 120-21.

Todo aquello que el fenómeno griego no ilumina con su brillantez extática, todo aquello con lo que la tradición no ha sabido qué hacer, aquello que la filosofía moderna de la conciencia ha recuperado en un inconsciente groseramente imaginado que le está adherido a la piel como la joroba de un personaje contrahecho, eso es lo que somos nada menos, aquello para cuyo reconocimiento la fenomenología material dispone de medios y que se da como tarea para comprender.

II
EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

La cuestión del método está vinculada a la fenomenología por un nexo tan estrecho que la segunda parece definirse por el primero, como un método precisamente, y un método específico. El concepto mismo de «fenomenología» indica esta particularidad como método, de tal modo que ésta se presenta en primer término como una «concepción metodológica» según la declaración explícita de Heidegger en *Ser y tiempo*[1]. El presente estudio pretende ser una elucidación sistemática de la relación operativa entre método y fenomenología *ad intra* de la expresión «método fenomenológico». Cuál sea la instancia directriz en esta conexión, en qué medida deban asociarse los conceptos de método y de fenomenología —incluso identificarse o, por el contrario, disociarse— es algo que sólo podrá decidirse al término de nuestra investigación.

A tal fin tomaremos como hilo conductor las cinco *Lecciones* pronunciadas por Husserl en 1907 en la Universidad de Göttingen. Un simple punto de partida histórico, se pensará, marcado por la precariedad y la indeterminación que caracterizan todo comienzo.

[1] «La expresión 'fenomenología' significa primariamente una *concepción metodológica*». Heidegger, M., *Ser y tiempo* (Trad. de Jorge Eduardo Rivera), Madrid, Trotta, 2003, p. 51.

Sin embargo, en estas *Lecciones* la fenomenología vuelve por vez primera sobre sí misma a fin de comprenderse según su objeto y medios, definiéndose explícitamente como un método, pues la fenomenología no es otra cosa que el modo de acceso a un objeto y dicho modo de acceso debe definirse a partir del objeto mismo. El título de estas *Lecciones* de 1907 atestigua que en ellas la fenomenología apunta explícitamente a sí misma: *La idea de la fenomenología*[2].

En este acto auto-fundador se toman ciertas decisiones, operan ciertos supuestos, tanto más visibles cuanto menos recubiertos por la sobrecarga de ulteriores desarrollos. Conviene por ende reconocerlos en este comienzo, pese a su limitación histórica. La fenomenología no se apartará nunca de estos supuestos: todos a una diseñan el círculo finito de sus posibilidades venideras. En primerísimo lugar permanece implícito el modo en que la fenomenología se capta a sí misma como método. Esta comprensión espontánea, en virtud de la cual el método se sitúa en el centro de la problemática, sigue siendo en realidad el punto ciego cuya oscuridad va a invadir la cuasi totalidad de las investigaciones posteriores. El resultado de esta tematización —en apariencia explícita pero que nunca llega a ser una verdadera elucidación de la relación entre la fenomenología y su método, más exactamente, entre el objeto de la fenomenología y el modo de tratamiento que conviene aplicarle— no es otro que su ruinosa confusión. La fenomenología histórica no ha estado a la altura de lo que, no obstante, fue su gran obsesión: una toma de conciencia radical a propósito de sí misma. La primera tentativa de 1907 nos hace presente este fracaso que se repetirá indefinidamente, con consecuencias masivas bajo el peso de las cuales sucumben todavía hoy la fenomenología y la filosofía.

[2] Husserl, E., *La idea de la fenomenología* (Trad. de Miguel García-Baró), México, FCE, 1989.

La primera *Lección* suscita ya nuestra inquietud. La fenomenología siempre se ha presentado como una corriente que instituye una ruptura en la historia del pensamiento, y ello bajo la forma evidente del rechazo de toda tradición. Se apercibe entonces a modo de un comienzo no ya histórico sino radical, elevándose a partir de él y esclareciéndolo plenamente. O, como ya ambicionó Descartes, bajo la forma de un nuevo comienzo. Esta pretensión se ve pronto comprometida, dada la relación que se instituye entre la fenomenología y la teoría del conocimiento, es decir, el pensamiento filosófico tradicional. Pensamiento filosófico en verdad y no natural, es decir, preocupado por la posibilidad del conocimiento. En efecto, ningún conocimiento particular, y menos científico, puede recibir tal nombre mientras no se haya establecido la posibilidad del conocimiento. Ahora bien, el proyecto mismo de fundar el conocimiento se mueve en un círculo ya que cada paso de la fundamentación es un conocimiento, conocimiento que a su vez sigue siendo dudoso en la medida en que no quede asegurada la posibilidad misma del conocimiento.

Husserl escapa de este círculo mediante un retorno al argumento cartesiano de la duda. Ningún conocimiento es utilizable antes del establecimiento de la posibilidad del conocimiento; todo es dudoso, excepto que yo dudo. En el raudal de los pseudo-conocimientos supuestamente verdaderos surge una esfera de conocimientos absolutos, indubitables: la esfera de las *cogitationes* en su conjunto, pues lo dicho con verdad a propósito de la duda cabe afirmarlo de cada una de ellas, de cada percepción, de cada representación, de cada juicio. «Perciba, me represente, juzgue, razone yo comoquiera que sea... es absolutamente claro y cierto, al dirigir la mirada al acto de percepción, que yo percibo esto y aquello; al dirigir la mirada al juicio, que yo juzgo esto y lo otro, etc.»[3].

[3] *La idea de la fenomenología*, op. cit., 39 [Ndt: Traducción parcialmente modificada por nosotros].

Semejante declaración es de consecuencias tan graves —determinando de una manera tan decisiva el destino de la fenomenología— que en primer lugar resulta importante recordar que en modo alguno es una afirmación aislada, sino que, muy al contrario, constituye el *leitmotiv* del texto, su verdadero punto de apoyo, de suerte que se repite bajo múltiples formulaciones. Sirva como ejemplo esta: «*Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia*, mientras es llevada a cabo, *puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar, y, en él, es un dato absoluto*. Está dada como un ser, como esto que está aquí, de cuya existencia no tiene sentido alguno dudar»[4].

En ambos textos observamos de entrada un desplazamiento que conduce de la *cogitatio* real —de la percepción real, de la representación real, del juicio real— a una mirada dirigida a ellos, a un acto de puro ver en el que nos atenemos estrictamente a lo visto en él. Ahora bien, bajo esta mirada, *en esta vista pura*, es como la *cogitatio se hace* un dato absoluto.

Dato, y por consiguiente dato absoluto, se entiende en dos sentidos: por una parte, lo que está dado y, por otra, el carácter de estar dado, el hecho de estar dado considerado como tal, o sea, de manera más precisa, la donación: lo que da. Lo que está dado depende evidentemente de lo que da. En la medida en que lo que da da verdadera, indudable y absolutamente, en esa misma medida lo que está dado está verdaderamente dado, es un dato absoluto cuyo ser, cuya existencia ya no es discutible. El desplazamiento desde la *cogitatio* real a la mirada dirigida a ella, a la vista pura en la que se torna un dato absoluto, despliega el espacio de juego en y por el cual puede ejercerse la duplicación de la *Gegebenheit* según lo dado y el darse. La *cogitatio* real es lo dado; el modo de estar dado, el darse, es la vista pura. Ella es un darse absoluto porque no pone

[4] Ib., 40.

nada otro sino lo que ve verdaderamente, lo que da verdaderamente. Y es así como lo dado lo está verdaderamente, es verdaderamente visto, existe.

El desplazamiento desde la *cogitatio* real a la vista pura que la da absolutamente y en la que es un dato absoluto, la duplicación correlativa de la *Gegebenheit* según lo dado y la donación, nos sitúan ante un cierto número de errores, aporías y absurdos de los que es importante tomar conciencia desde ahora. Lo absurdo es que la *cogitatio* real —aquella que debe constituir la esfera de conocimientos absolutos que la teoría del conocimiento necesita para simplemente comenzar— sólo sea un dato absoluto en la medida en que esté sometida a una mirada, a una vista pura, en la medida en que por consiguiente, en cuanto *cogitatio* real, esté subordinada a un poder de donación ajeno a ella misma, que la da pura y absolutamente, haciendo así de ella, entonces pero sólo entonces, un dato absoluto. La *cogitatio* no es por ende un dato absoluto en y por sí misma sino por efecto de una donación exterior que se añade a su ser original y propio. Puesto que la *cogitatio* no es en sí misma un dato absoluto, sólo puede hacerse un dato absoluto en y por una vista pura. El segundo texto citado decía: «en general toda vivencia ... *puede hacerse* objeto de un acto de puro ver y captar, y, *en él*, es un dato absoluto».

La aporía resultante del desplazamiento desde la *cogitatio* a la vista pura podemos formularla en forma de dos preguntas: 1) ¿Qué es pues la *cogitatio* antes de su venida a la vista pura y, de este modo, antes de su hacerse a título de dato absoluto? 2) ¿Qué es en sí misma esta vista pura y qué otra cosa puede ser sino una *cogitatio*? Así pues, la *cogitatio* es un ser extraño y caprichoso: de primeras, no lleva a cabo la donación con relación a sí misma y no se pone ella misma a título de dato absoluto; de segundas, lo hace, y hela ahí hecha ese dato absoluto que necesita la fenomenología del conocimiento. Hemos de reconocer que en este contexto resulta

difícil emplear la palabra esencia a propósito de la *cogitatio*, más aún cuando su concepto no es todavía más que una noción vaga que recubre diferencias cruciales que estas *Lecciones* y la fenomenología por venir ni siquiera perciben como algo problemático.

Si se analiza el texto con más detalle el misterio es aún mayor. La venida de la *cogitatio* a la condición de dato absoluto no es el único hecho de la vista pura, de esta *cogitatio* n. 2 que va a conferir a la primera aquello de lo que carece, el carácter de dato absoluto. Se requiere, por otra parte, el llevarse a cabo de la primera *cogitatio*, destinada a hacerse, en la vista pura, un dato absoluto. Recordemos el texto: «en general toda vivencia, ... *mientras es llevada a cabo*, puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar...». Para ser citada de pasada y, de este modo, presentada como cayendo por su peso, sin ser nunca objeto de cuestionamiento alguno, tal condición no parece despreciable: ella interviene, la *cogitatio* debe efectuarse actualmente cada vez que la mirada de la vista pura se dirige a ella. «Pero puedo también, *mientras percibo*, dirigir la mirada, viéndola puramente, a la percepción, a ella misma tal como está ahí». Y también: «La existencia de la *cogitatio*, de la vivencia, es indudable *mientras se la vive* y se reflexiona simplemente sobre ella»[5].

Pero si la *cogitatio* ya se ha llevado a cabo o si se lleva a cabo mientras la mirada la capta en su vista pura, ello significa que es independiente de dicha mirada, ontológicamente anterior a ella, y que justamente se ha llevado a cabo o se lleva a cabo bajo esta independencia. Ella está ya ahí. El «ahí» de este ya ahí es interpretado por la vista pura como un ahí por y para ella, cuando dicha vista sólo puede reivindicar a lo sumo el ser-visto de la *cogitatio* pero en modo alguno su existencia, que presupone como ya llevada a cabo o llevándose a cabo sin ella. Sin duda, la cuestión que habría que

[5] Ib., 55, 93, subrayado por nosotros.

plantear es cómo se lleva a cabo la *cogitatio* independientemente de la mirada que intenta captarla en su vista pura. Carente de tal cuestión y de su elaboración radical, toda la problemática que la fenomenología instaura en este gesto inaugural de 1907 resulta cercenada en su entraña y cae, en efecto, en la aporía. Husserl pensaba escapar del círculo del conocimiento que, para legitimar su propia posibilidad, requiere conocimientos cuya posibilidad todavía no ha quedado establecida. Pero el círculo no es ya en este caso metodológico sino ontológico. ¿Cómo fundar la existencia de la *cogitatio* a partir de su darse ella misma a una vista pura si esta última presupone dicha existencia previa de la *cogitatio*?

Tras el absurdo, tras la aporía, el error o más bien los errores encadenados sobre los que la fenomenología histórica intenta edificarse. Retengamos dos de ellos. El primero es de orden histórico y atañe al recurso a Descartes. Se trata de la interpretación aberrante y, por lo demás, universalmente extendida según la cual el *cogito* es una evidencia, la primera de todas. Ello quiere decir, en efecto, que la realidad o la existencia de la *cogitatio* estaría fundada en la vista pura, en la *clara et distincta perceptio* que uno podría tener de ella. Esta evidencia se produce por mediación de un proceso de pensamiento a cuyo término Descartes me hace ver, de suerte que veo por mí mismo, que si yo dudo y pienso es menester que yo sea, lo mismo que veo claramente que 2+3=5. Desgraciadamente la edificación interior de la *cogitatio* en su realidad es reconocida gracias a la duda radical que menoscaba toda evidencia, sea cual fuere, cosa que descalifica esa vista pura de la que habla Husserl. El hecho de que la vista se atenga pura y firmemente a lo que ve en ella no evita por ello el error sino que, al contrario, hace que se precipite en él si lo falaz es el ver en cuanto tal, como supone Descartes en el momento del *cogito*.

Si, por otra parte, la *cogitatio* fuese tributaria en su realidad de una mirada y de una vista pura dirigida a ella y, de este modo,

de una serie de evidencias que intervienen en un proceso de pensamiento, debería ser intermitente como esas mismas evidencias, depender de su realización, de la plenificación de la intuición o de su no-plenificación, cuando, según Descartes, el alma piensa siempre. Este «siempre» indica la autonomía de una esencia irreductible a cualquier otra cosa, particularmente a la historia y a las vicisitudes de un ver considerado dudoso. Por tanto, no sólo hay que decir que la *cogitatio* es real con independencia de su donación a una vista pura, sino que *sólo puede serlo a condición de no estar dada de este modo*. Somos así reconducidos desde el error histórico de Husserl a su error filosófico fundamental.

La crítica de este último debe formularse así: el desplazamiento de la *cogitatio*, su venida bajo la mirada del pensamiento, lejos de poder hacer de ella un dato absoluto, hace que se desvanezca. No se trata en este caso de una disimulación parcial o provisoria, todavía menos de una modificación, de una alteración semejante a la que describe la psicología y que sostiene que, bajo la mirada por ejemplo de la atención, la vivencia se enturbia hasta el punto de interrumpirse algunas veces. Se trata de una imposibilidad primordial: allí donde se dirige la mirada del pensamiento, en su vista pura, jamás está la *cogitatio*. Lejos de que la mirada pueda darla como ese dato absoluto en el que residiría su existencia y con el que se identificaría, la desrealiza, y ello de modo esencial, no poniendo ante nosotros y no pro-poniéndonos, en lo tocante a la *cogitatio*, sino el vacío. ¿Quién ha visto alguna vez su pensamiento, su emoción, su pasión, su angustia, a no ser que los confunda con lo que no es sino indicio o que como tal se interpreta? Nuestra vida nunca es vista y no puede serlo, de manera que no puede ser captada en una e-videncia que supuestamente la da en persona tal cual es en sí.

Cuando Husserl habla, a propósito de la *cogitatio*, de su estar dado absoluto a una vista pura, comete una confusión: confunde el ver y lo visto por él, lo totalmente visto en él, por un parte y,

por otra, la *cogitatio* que no tiene nada que ver con ellos, que se mantiene fuera de su campo. Prueba de ello es el hecho de que ella ya se ha llevado a cabo cuando, en la reducción fenomenológica o en la simple reflexión natural, una mirada se dirige a ella para intentar, por otra parte en vano, captarla.

El primer desliz teórico de las *Lecciones* de 1907 es pues el desplazamiento de la *cogitatio* a la vista pura que debe convertirla en un dato absoluto, como si ella no lo fuese ya en y por sí misma, en su experimentarse original, de suerte que esta experiencia o este pathos es el darse absoluto que Husserl busca en otra parte y que, al buscarlo en otra parte, nunca encontrará. Dicho desplazamiento implica, como hemos visto, un hacerse, ya que la *cogitatio* sólo se hace dicho dato absoluto en cuestión una vez traída a la evidencia de la vista pura. ¿Acaso, privilegiando arbitrariamente una palabra del texto husserliano, sobreestimamos la condición a la que la *cogitatio* debe someterse para ser lo que, según Descartes, ella es en sí misma? O bien, ¿no es menester reconocer, por el contrario, que semejante hacerse determina de arriba abajo la problemática husserliana dado que dicho hacerse no es otra cosa que el método fenomenológico mismo y, ante todo, la reducción fenomenológica? Lo que esta prescribe y lo que motiva su intervención es la necesidad de un tratamiento sólo a cuyo término la *cogitatio* se transformará en un fenómeno puro, un fenómeno en el sentido de la fenomenología, y sobre cuya base ésta será posible. Pero entonces, ¿no es menester preguntarse, como lo hará el § 7 de *Ser y tiempo* sobre el que volveremos: qué es lo que para hacerse fenómeno tiene necesidad de un modo de tratamiento fenomenológico sino «aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra», o no lo hace sino de forma confusa e incomprendida?

No negamos en modo alguno que la fenomenología y la filosofía en general, en cuanto modos de pensamiento, se lleven a cabo como ese trabajo de elaboración y elucidación en que consiste

siempre el establecimiento de proposiciones científicas así legitimadas, según el modo de una temporalidad propia, en su pretensión de cientificidad; lo que impugnamos desde un principio es el error por el que dicho proceso de pensamiento se toma por el proceso de la realidad misma; en este caso, el error por el que la venida de la *cogitatio* a la e-videncia en la vista del pensamiento se toma por la esencia de dicha *cogitatio*; o sea, el error por el que el fenómeno reducido, el fenómeno puro, el fenómeno en el sentido de la fenomenología, se toma por la esencia original de la fenomenicidad misma en cuanto tal —por la esencia de la Vida—.

¿En qué consiste este fenómeno «puro», «reducido»? La reducción efectúa justamente el movimiento por el que la *cogitatio* se encuentra situada bajo la mirada del pensamiento, exigiendo además de esto que dicha mirada se atenga a lo efectivamente visto en ella, mientras que todo aquello que no lo es, aquello que está solamente mentado en vacío o presumido, es dejado de lado. Como se ve, la reducción trabaja a partir de sí misma y se presupone constantemente. Se presupone no porque no existiese razón alguna para llevarla a cabo sino porque está instalada en el ver y no conoce otra cosa que él, porque su única preocupación es que sea verdaderamente un ver, es decir, que todo lo que vea sea verdaderamente visto, visto absolutamente por él, visto de parte a parte, transparente en cuanto totalmente visto, fenómeno puro en este sentido, en el sentido de la coextensividad del ver y de lo visto. La reducción se presupone porque nunca regresa más acá de sí misma, más acá del ver, porque finalmente no es otra cosa que éste, el pensamiento identificado con este ver y que sólo obedece a él y a su teleología interna.

Y el método entero, el método fenomenológico que tiene como punto de partida la reducción y se apoya constantemente en ella, ¿qué es según su fin y sus medios sino ese hacer ver, en el ver y por él? Y la posibilidad del conocimiento que la fenomenología convertida en fenomenología del conocimiento pretende asegurar,

¿en qué consiste a su vez si no en este ver mismo apercibido por fin en su obra de fundación única y exclusiva, es decir, como este más acá del cual no es posible regresar puesto que se autolegitima él mismo en sí mismo, en la efectividad de su acto de ver? «El ver», dice una proposición fundadora de la *Segunda Lección*, «no puede demostrarse o deducirse»[6].

Pese a todo, si de lo que se trata no es de contemplar con arrobo todo lo que vemos en la experiencia inmediata y si, diferenciándose en ello del conocimiento natural, el proyecto filosófico quiere por el contrario asegurar su posibilidad —que consiste justamente en el ver como tal—, el establecimiento de dicha posibilidad, o si se prefiere, su reconocimiento, es un problema, un problema fenomenológico, más aún, el problema por el que se define la fenomenología en este arranque de 1907. La respuesta dada a esta cuestión última resulta entonces cegadora: el ver mismo es el que debe legitimar y el que legitima efectivamente, al verlo, el ver que constituye a una la posibilidad del conocimiento y de la misma fenomenología. Para fundar al mismo tiempo la fenomenología y el conocimiento —y esto es lo que hace la fenomenología en calidad de fenomenología del conocimiento— basta por ende con traer el ver al ver, con «poner bajo un acto de ver el acto mismo de ver [*das Schauen selbst zum Schauen zu bringen*]»[7].

La auto-fundación del ver atravesará la doctrina. Consistirá siempre en la reduplicación de éste, como lo atestigua por ejemplo esta proposición decisiva de un texto de madurez: «Sólo al ver puedo poner en evidencia aquello de lo que se trata verdaderamente en el acto de ver: la explicitación de la esencia propia de tal ver debo efectuarla al ver»[8]. Semejante reduplicación marca el encerramiento del

[6] Ib., 50.
[7] Ib., 40.
[8] *Logique formelle et logique transcendentale* (Trad. S. Bachelard), PUF, París 1957, 216.

ver en sí mismo, es decir, la asignación insuperable y definitiva de la fenomenicidad al ver en cuanto tal. En las *Lecciones* de 1907, al menos en sus análisis prepreliminares, la potencia fundadora del ver no se ejerce inmediatamente con relación a sí: tal situación sólo se descubrirá progresivamente, cuando la realidad de las *cogitationes* haya sido reducida explícitamente a la del ver. Son estas *cogitationes*, en su autonomía precaria pero todavía presupuesta, las que se ofrecen a la vista, en la reflexión pura de la reducción, y ello a fin de hacerse datos absolutos. Ahora bien, Husserl se ha preguntado por la posibilidad de tal reflexión. Esta última no es un ver que se da a sí mismo lo visto por él —ese conocimiento que se pone él mismo sin supuesto, según el requisito de la *Segunda Lección*[9]—; lo que ella ve lo encuentra como aquello que está ya ahí para ofrecerse a su eventual mirada, como ya dado. Lo dado en calidad de ya dado o como pre-dado es lo dado de la retención, sin lo cual la reflexión no sería posible: la mirada reflexiva no encontraría nada ante sí, la *cogitatio* que procura captar se habría desvanecido mientras dicha mirada se vuelve a ella si esta última no fuese retenida, precisamente por la retención. ¿En qué consiste entonces lo dado de la retención en calidad de lo pre-dado de la reflexión? Se trata de algo «visto», lo ya visto por un ver primitivo, el cual es la retención misma.

Decimos que, según la enseñanza de estas *Lecciones*, la *cogitatio* sólo es un dato en sí mismo, un dato absoluto, al término de un hacerse, puesto que, viniendo a la vista que se dirige a ella, se transforma de este modo en un fenómeno puro. En este caso el hacerse al que se somete la *cogitatio* para venir a la condición de fenómeno ya no se deja impugnar, es el devenir mismo en cuanto tal, es el

[9] «... ha de partir [la crítica del conocimiento] de algún conocimiento que no toma sin más de otro sitio, sino que, más bien, se da ella a sí misma, que ella misma pone como conocimiento primero» (ib., 38).

tiempo. Esta fluencia de la *cogitatio* en el pasado al instante, esta primera dehiscencia, es la que crea el distanciamiento en el que, pudiendo lo visto venir y mantenerse ante el ver, el ver y lo visto son en lo sucesivo posibles. De este modo la *cogitatio* sólo alcanza, eventualmente, la condición de fenómeno, en la vista de un ver, sobre el fondo de este primer distanciamiento del Tiempo y por él. Se presenta aquí, en verdad, una grave dificultad: no haciéndose dato absoluto de un fenómeno puro sino de este modo, la *cogitatio*, es decir, la vida, sólo estaría ya, según una anotación de Husserl hecha dos años antes, en el pasado. La absoluta presencia del dato en sí mismo es una ausencia. Por ende, es menester preguntarse de nuevo: ¿Qué es la *cogitatio* en sí misma, antes de su venida al ser, o más bien a la nada en el ek-stasis intencional, qué es la vida en cuanto vida, a título de presente vivo y no en cuanto que no siendo ya más, en calidad de muerte en el pasado?

Aun cuando el proceso del pensamiento tanto en el caso de la reducción como en el del método fenomenológico se apoya en la dehiscencia ek-stática de la temporalidad, uno puede creer que remite al proceso del ser como tal, si se comprende este como tiempo. ¡Cómo se ajusta sin embargo este proceso del ser al proceso del pensamiento y se le parece hasta el punto de hacerse uno con él: qué avenencia entre ellos, qué propiedad! En Husserl, el proceso de elucidación fenomenológica no es apenas diferente del proceso temporal de la percepción y se modela sobre él, secuencia por secuencia, evidencia por evidencia —evidencia puntual que se desvanece a toda prisa en el flujo que la arrastra—. En la vista pura del ver, la *cogitatio* no es una existencia absoluta, bascula antes bien hacia el abismo de la desaparición, no es ser sino no-ser. Esta dificultad, con la que topa desde un principio, es la que obliga a la naciente fenomenología a proceder sin demora a una redefinición completa tanto de sus temas como de su modo de tratamiento. Pero dejemos que sea el propio Husserl quien nos diga todo esto.

El devenir/desaparición de la *cogitatio* en la vista pura del ver entraña en primer lugar la perversión de las categorías por medio de las cuales debe pensarse la *cogitatio* en su realidad, la perversión de los conceptos fundamentales de la fenomenología. El primero de ellos es el de inmanencia. Que la *cogitatio*, es decir, la fenomenicidad pura en su fenomenización original, sea inmanente significa que se fenomeniza en sí misma sin salir de sí, sin que se produzca distanciamiento alguno. Porque la fenomenización, la donación inmanente de la *cogitatio* da sin distanciamiento; no da nada otro, nada que esté situado en la alteridad de una distancia: lo que da es ella misma, es su propia realidad. De este modo, la *cogitatio* se da a sí misma su propia realidad, puesto que ella es inmanencia y por obra de esta. *Selbstgegebenheit*, donación de sí, hay en la *cogitatio* y sólo en la *cogitatio*. La duplicación donación/dato no es sino la expresión del modo según el cual el pensamiento piensa todo aquello que piensa, en la duplicación precisamente y por ella. Pero la *Selbstgegebenheit* de la *cogitatio* implica que en su inmanencia queda abolida toda duplicación.

Selbst en *Selbstgegebenheit* no significa por ende simplemente, como en el texto husserliano, que la cosa dada se da *en sí misma*, se muestra en sí misma, en la desnudez de su realidad propia: tal como aparece y, así, tal como es. Esta definición formal es acorde con el muro que se percibe con su color, su longitud y su altura, la regularidad o la irregularidad de su superficie, y eventualmente el material del que está hecho allí donde la pintura ha desaparecido. En esta donación del muro, el muro es diferente de su donación, su «sí-mismo», su *selbst* es el de una cosa, el de un ente. Pero una cosa por sí misma carece de «sí-mismo». Cuando decimos que el muro se muestra «en sí-mismo», el «sí» aquí citado es la simple designación exterior del muro en su identidad consigo, en su «individualidad». Esta identidad del muro consigo que lo individualiza a diferencia de cualquier otro y le permite mostrarse como este muro en

concreto, es ella misma una identidad exterior, es *el muro en su exterioridad con relación a sí y, de este modo, en su identidad consigo*. Pero este muro, en su identidad exterior consigo, es el Fenómeno «muro» en calidad de fenómeno exterior, en cuanto fenómeno cuya fenomenicidad es constituida por la exterioridad como tal. El «sí» del muro, su identidad consigo a título de su exterioridad con relación a sí, exterioridad en la que se muestra precisamente en sí mismo, como un «sí», en su identidad consigo, no es otra cosa que su donación, en la medida en que ésta es constituida por dicha exterioridad, por la fenomenicidad del mundo, por el Ek-stasis del Ser.

Selbst y asimismo *Selbstgegebenheit*, cuando se trata de la *cogitatio*, tiene una significación completamente diferente. En primer lugar, el Sí está vinculado a la donación de una manera esencial de tal forma que en esta donación de sí (auto-donación) no hay nada otro que considerar salvo la donación misma —con exclusión de todo ente, de toda cosa—. En segundo lugar, la donación misma ha cambiado: ya no consiste en la exterioridad trascendental de un mundo sino en una interioridad tan radical que en ella resulta proscrita toda exterioridad concebible. Esta interioridad de la auto-donación en cuanto tal es justamente la inmanencia de la *cogitatio*. En tal inmanencia el *Selbst* de la *Selbstgegebenheit* no se refiere sólo de manera exclusiva a ésta. Resulta también que la donación y lo que es dado son lo Mismo, una auto-donación en sentido original. En este sentido cabe decir ahora que hay *Selbstgegebenheit*, donación de sí, en el sentido de que la donación se da a sí misma en calidad de donación, en cuanto donante. Esta auto-donación original de la donación es el experimentarse a sí misma de la subjetividad absoluta, o sea, la subjetividad misma en cuanto tal, la *cogitatio*.

En el experimentarse a sí misma de la subjetividad absoluta nace la Ipseidad original, el Sí-mismo captado en su posibilidad interior

y al que todo «sí», aun el más exterior, remite secretamente. Si el muro tiene un «sí-mismo» de suerte que puede mostrársenos en sí mismo, y ello en su propia exterioridad con relación a sí, es únicamente porque esta exterioridad se afecta ella misma según la fenomenicidad patética de una auto-afección en la que esta vez ya no hay exterioridad alguna, donde reina la ipseidad de la que hablamos. Debido a que dicha ipseidad pertenece en calidad de su auto-donación a toda donación sea cual fuere, y particularmente a la del muro, es por lo que este último, un ente cualquiera en general, puede tener, en esta donación y sólo por ella, en cuanto fenómeno, un «sí». El «sí» del ente gracias al cual puede ser visto en sí mismo no le pertenece como tampoco su donación: pertenece a su donación, en última instancia a la auto-donación de ésta cuya esencia es de manera idéntica la de toda ipseidad posible.

El concepto crucial de la *Selbstgegebenheit* sobre la que todo ser y todo ente debe edificarse remite por ende a la categoría fundamental de la fenomenología, a la inmanencia, y no a la simple banalidad del ver. Descartes piensa esta inmanencia de la *cogitatio* bajo el nombre de idea. Por ello escribe: «Con la palabra *idea* entiendo aquella forma de todos nuestros pensamientos por cuya percepción inmediata tenemos conciencia de ellos»[10]. La realidad que pertenece a la *cogitatio* en cuanto inmanencia es una realidad de un tipo muy particular. Es la realidad del aparecer mismo en su auto-aparecer. Sólo porque la *cogitatio* es inmanente, porque —en último caso pensada por Descartes como su propia Idea y como la forma en la que se abraza inmediatamente a sí misma— no es otra cosa que este auto-aparecer del aparecer, es por lo que tiene y puede tener una realidad en propio y por lo que, teniendo tal realidad, experimentándose a sí misma, es un «sí». El concepto de

[10] Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Intr., trad., y notas, Vidal Peña), Alfaguara, Madrid, 1977, p. 129.

Selbstgegebenheit sólo tiene y puede tener un sentido sobre la base de esta esencia inmanente de la *cogitatio* que incluye en sí su Ipseidad.

En el resumen que redactó de sus *Lecciones* de 1907, Husserl distingue el aparecer y lo que aparece, y los opone con arreglo a una correlación esencial en la que la significación del concepto de «fenómeno» se desdobla. Lo que aparece, tal es la objetividad que se figura en el aparecer, el cual es esta figuración o aparición en la conciencia. Esta correlación oposicionista no sólo hace que lo que aparece difiera del aparecer en calidad de una «objetividad» apercibida en y ante él: esta última puede incluso rebasar el aparecer mismo, cosa que sucede constantemente, como cuando la conciencia supone algo que no le es verdaderamente dado. En la *cogitatio*, por el contrario, lo que aparece no es diferente del aparecer y se identifica con él como lo que resulta inmediatamente de él. De este modo, el aparecer define en y por sí mismo, en su auto-aparecer, una realidad que es la realidad fenomenológica de esta fenomenicidad original en cuanto tal. Ni Husserl ni la filosofía venidera se encargarán en ningún caso de elucidar esta realidad fenomenológica de la fenomenicidad pura, tarea que hemos asignado a la fenomenología material y por la que se define.

Husserl sin embargo —de ahí que él haya ido más lejos que el resto de pensadores contemporáneos— nunca ha dudado que la *cogitatio* tenga una realidad propia, aun cuando deje indeterminado el aparecer de ésta. Esta realidad la denomina él con el título de «*reell*» (real)[11], haciendo bascular el peso ontológico del ser en la subjetividad absoluta y en ella sola. A esta realidad de la *cogitatio* pertenecen unos componentes esenciales —siempre también denominados reales—, la impresión y la intencionalidad, cuyas relaciones hemos examinado en nuestro estudio precedente.

[11] [Ndt: *reell* en el sentido de ingrediente.]

A este concepto radical de inmanencia que por ende no ignoran, las *Lecciones* de 1907 oponen empero un segundo concepto de inmanencia cuya esencia se revela estructuralmente heterogénea a la inmanencia de la *cogitatio* y que sólo puede comprenderse mediante la puesta entre paréntesis de esta última. Para elevarse a este segundo concepto de «inmanencia» conviene resituarse en el ver y practicar en él la reducción: atenerse, en el ver y gracias a él, a lo que es realmente visto. ¿Qué es lo realmente visto en la vista pura del ver reducido? La *cogitatio*. Pero está claro que ya no se trata de la *cogitatio* real tal como se experimenta a sí misma en la inmanencia de su autoaparecer. Se trata de la *cogitatio* sometida al modo de tratamiento fenomenológico y al ver reducido. Aquí la *cogitatio* ya no es un momento real de la subjetividad, sino un objeto de conocimiento hacia el que la mirada del pensamiento se desborda a fin de captarlo en su vista pura. Esta captación por el pensamiento de un contenido situado fuera de él y, de este modo, visto por él, es una trascendencia según el primer sentido que Husserl reconoce a dicho concepto. La trascendencia así entendida equivale a la inmanencia en el segundo sentido —a la vista pura de la *cogitatio*—. Cuando la inmanencia recibe la significación de la trascendencia, la perversión de los conceptos fundamentales de la fenomenología es completa.

¿Por qué la captación trascendente de la *cogitatio* también se denomina inmanencia? Porque al atenerse el ver de forma estricta en dicha captación a lo visto, lo visto se encuentra contenido por entero en él, plenamente apercibido en él, «inmanente» a esta mirada por consiguiente. Tal «inmanencia» cuya posibilidad primordial reside en la trascendencia del ver es la que define a los ojos de Husserl «el darse de modo absoluto y claro, el darse a sí mismo en el sentido absoluto [*absolute und klare Gegebenheit, Selbstgegebenheit im absoluten Sinn*]»[12].

[12] Ib., 46.

Al mismo tiempo que la perversión del concepto de inmanencia que ha acabado por significar su contrario —aquello que dicho concepto excluye de sí de manera insuperable—, también se ha producido la perversión del «darse de modo absoluto», del «darse a sí mismo en el sentido absoluto». Pues en la trascendencia del ver, como ya hemos mostrado, la *cogitatio* nunca se da «a sí misma», en su realidad: tal darse de la *cogitatio* sólo se efectúa en ella misma, en su inmanencia. Para justificar el uso del concepto de inmanencia aplicado a la vista de la *cogitatio*, es decir, a la trascendencia, Husserl inventa un segundo concepto de trascendencia haciendo alusión al caso en que el conocimiento, al mentar o poner un objeto, no lo ve él mismo, en que lo mentado no es ya por ende efectivamente contenido en lo visto. En esta trascendencia en segundo sentido, nos dice Husserl, «vamos más allá de lo dado en cada caso en el verdadero sentido; más allá de lo que directamente se puede ver y captar»[13].

La primera trascendencia es una salida fuera de la realidad de la *cogitatio*. La segunda trascendencia es una salida fuera de lo visto por el ver. Pero la segunda trascendencia presupone la primera. Sobrepasar lo visto por el ver hacia lo mentado o presumido sólo es posible por una mención primera que ya ha llevado a cabo la salida fuera de la realidad de la *cogitatio*. El ver se efectúa en un mismo medio ontológico, ya se atenga a lo que ve o ya lo sobrepase hacia lo presumido. La diferencia entre el segundo concepto de trascendencia y el primero es una diferencia segunda. Debemos incluso preguntarnos si dicha diferencia puede mantenerse, puesto que toda trascendencia está vertida hacia un horizonte desplegado más allá de lo visto y en el que este último remite a un todavía no visto o a un ya visto, a suponer que él mismo, simple presencia puntual y en el límite ideal del flujo, no es ya algo ya visto,

[13] Ib., 44.

transformándose en lo perdido de vista, lo no-visto, lo «inconsciente» donde zozobra todo lo que se ventila en el mundo y le pertenece.

Lo «absolutamente presente a la vista» de la «inmanencia» de la primera trascendencia del ver que mienta la *cogitatio* no tiene en todo caso nada en común con la presencia de la *cogitatio* en su inmanencia, la cual no lleva en su seno ni horizonte ni mundo alguno, nada que sea susceptible de ser visto y de transformarse en algo no visto, o viceversa. Difieren entre sí tan diametralmente que, mientras la segunda permanece como una presencia infrangible y el dato absoluto de una presencia absoluta —nuestra misma vida—, lo absolutamente presente a la vista de lo «inmanente» a la mirada sólo es por el contrario, en lo que atañe a la *cogitatio*, algo absolutamente ausente. De este modo, la tentativa de Husserl de dar un sentido positivo a la «inmanencia» de la *cogitatio* en la vista pura del ver, a la evidencia salida de la reducción y del método fenomenológicos, resulta gravemente afectada en su pretensión. Se invierte incluso del todo si se apercibe que la imposibilidad primordial de la *cogitatio* de venir a la vista del ver no es la del ser trascendente, el cual se encuentra desde el principio constituido en tal captación y por ella.

Husserl intenta inconscientemente conjurar la amenaza ontológica que gravita sobre el contenido «inmanente» al ver, es decir, sobre las *cogitationes* devenidas en la reducción datos de la vista pura, superando bruscamente la diferencia esencial que acaba de trazar entre los dos conceptos de inmanencia y considerándola desdeñable. De ahí la pasmosa proposición: «*Las cogitationes* representan una esfera de *datos inmanentes absolutos, en cualquier sentido en que interpretemos la inmanencia*»[14]. ¡Como si los datos pudiesen ser independientes del modo de su donación e indiferentes

[14] Ib., 53, subrayado por Husserl.

a la diferencia radical y más original que escinde dicho modo, es decir, la fenomenización de la fenomenicidad en cuanto tal! Como si los datos inmanentes pudiesen ser absolutos en el mismo sentido según que pertenezcan a la realidad interior de la *cogitatio* o se encuentren, por el contrario, arrojados fuera de ella como el contenido trascendente de un ver ek-stático. Ahora bien, la continuación inmediata del texto se refiere explícitamente a esta segunda donación en la que la inmanencia designa la trascendencia del ver evidente, de tal forma que el carácter absoluto del dato inmanente que éste recibe de la primera donación, de la *cogitatio*, queda desde ese momento vinculado a la segunda, a la vista del ver y fundado en ella sola. «En el acto de ver el fenómeno puro, el objeto no está fuera del conocimiento, fuera de la 'conciencia'; y, a un tiempo, está dado en el sentido del absoluto darse ello mismo de algo visto puramente». Aquí se abre paso una mutación que afecta a la fenomenología en su mismo fundamento, es decir, en el concepto que ella se forja de la fenomenicidad. Es el momento en que, una vez transferida la significación absoluta de la donación, y por ende de lo dado, de la inmanencia de la *cogitatio* a la trascendencia de un ver puro y supuesta la no alteración de aquélla por dicha transferencia, la segunda ocupa sin más ni más el lugar de la primera y la oculta definitivamente.

Una vez reducida la inmanencia a la trascendencia y perdida ya la cuestión de la realidad de la *cogitatio* en calidad de cuestión fenomenológica original, la fenomenología toma una dirección que le prescribe el modo de donación al que ella se atiene. Esta limitación paradójica de una problemática que, según su «vía cartesiana», se define a partir de la *cogitatio* pero que, desde sus primeros pasos, la descarta en su realidad verdadera, se explica sin duda por la oscuridad que esta realidad original de la *cogitatio* encierra por naturaleza y, de este modo, por la dificultad que entraña la comprensión de su ser en propio. Semejante dificultad suscita el desplazamiento

del primer concepto de inmanencia al segundo y la tematización unilateral de este último en lo sucesivo.

No puede pasarnos inadvertida, sin embargo, otra circunstancia: al no tematizar en lo que toca al modo de donación y bajo el título en adelante engañoso de «inmanencia» sino la trascendencia de un ver puro, la fenomenología sin duda sólo retiene un dominio del ser, pero éste le conviene por una suerte de adecuación perfecta; su trabajo fenomenológico de elucidación puede ejercerse y proseguirse con total tranquilidad. Se trata de un dominio del ser ofrecido al ver del pensamiento y concebido en el fondo a partir de él, un ser para el pensamiento, para ser pensado, es decir, visto —visto en todos los sentidos, según todas sus dimensiones y de todas las formas en que puede ser visto—. La reducción y el método fenomenológicos son los primeros marchamos que el pensamiento pone en este mundo a fin de preparar y permitir su circunspección exhaustiva. De ahí que el pensamiento fenomenológico trate en lo sucesivo de contar absolutamente con el mundo que el ver le ha abierto.

La *Tercera Lección* repite entonces de forma masiva todas las proposiciones según las cuales lo que es visto resulta, como tal, ser, y ser de modo absoluto. Se trata únicamente de proceder de modo que lo que es visto lo sea verdaderamente. La desestimación de la trascendencia en sentido n. 2 por la reducción pretende únicamente extender por completo el reino de la trascendencia n. 1, el reino del ver. Debe dejarse a un lado en calidad de «trascendente» sólo aquello que no es visto, aquello que la trascendencia no alcanza. Pues todo lo que es, es sólo para la trascendencia y debe poder ser efectivamente alcanzado por ella. «Sólo por medio de una reducción ... obtengo un dato absoluto que ya no ofrece nada de trascendencia» —de trascendencia en el segundo sentido, se entiende—. El hecho de que esta eliminación de la trascendencia en sentido 2 no signifique otra cosa que la liberación de la trascendencia pura y

simple y, así, del mundo como tal, puede reconocerse de muchas maneras.

La trascendencia en sentido 2 actúa particularmente al referir la vivencia a un yo psíquico, él mismo situado en el mundo empírico. Así es, en efecto, como se lleva a cabo en primer lugar y las más de las veces la percepción que tenemos de nosotros mismos, como apercepción natural. Eliminar o suspender la trascendencia en sentido 2 supone encontrar esa vivencia reducida a sí misma, a lo visto puro de la reflexión fenomenológica y, así, como fenómeno puro. «Si pongo en cuestión el yo, el mundo y la vivencia del yo como tal, entonces la reflexión simplemente intuitiva vuelta sobre lo dado en la apercepción de la vivencia de que se trate... da el *fenómeno* de esta apercepción; por ejemplo, el fenómeno 'percepción aprehendida como percepción mía'»; «... entonces, la percepción visualmente así captada y delimitada es una percepción absoluta, carente de toda trascendencia, dada como fenómeno puro en el sentido de la fenomenología». «Toda posición de una 'realidad efectiva no inmanente', no contenida en el fenómeno aunque mentada en él y, al tiempo, no dada en el segundo sentido, está desconectada, o sea, suspendida». Con esta suspensión de la posición de una realidad efectiva no inmanente, por ejemplo, del yo empírico situado en su mundo temporal, la fenomenología se separa de la psicología, entra en posesión de sus «objetos de investigación», esos fenómenos puros tomados «como datos absolutos captados en el ver puramente inmanente». La fenomenología es precisamente una «ciencia de los fenómenos puros»[15].

La eliminación de la trascendencia n. 2 en la reducción fenomenológica tal como se presenta en estas *Lecciones*, es decir, en su comienzo, nos descubre entonces la estrechez de su alcance. Pues, en dicha *époché* del mundo, sólo se dejan en suspenso el mundo

[15] Ib., respectivamente, 53-4, 55, 56, 57.

empírico y el yo psíquico inscrito en él, los contenidos de este mundo y la creencia en ellos únicamente, y no así el mundo mismo, el horizonte de visibilidad en que se muestra todo lo que puede ser visto, ese medio de luz donde la evidencia sobresale a la manera de una presencia para concentrar en ella toda la fulguración. Tal es por ende en realidad el sentido o la inversión de sentido de este paso de una trascendencia —aquella que resulta excluida— a otra que recibe de dicha exclusión su propia exaltación: la elevación de la trascendencia pura al rango de categoría ontológica universal y como condición de todo lo que es.

Aparece aquí el gran giro de estas *Lecciones* de 1907. Tiene lugar en el momento mismo en que, dejando de lado la inmanencia verdadera, la fenomenología procede a esa celebración del ver que hace brotar en ella el extraño proceso por el que, primero en secreto y posteriormente de manera explícita, renuncia a su pretensión más última, la pretensión ontológica de dar el ser. Este sacrificio —el más radical, el sacrificio de la realidad y de la vida—, la fenomenología no lo lleva a cabo en el ver reduplicado de la toma de conciencia absoluta de sí, sino de otro modo, de una manera indirecta que así y todo va a determinarla de arriba abajo. Su temática se modifica; análisis que no estaban previstos despliegan de repente sus implicaciones con el único fin de permitir el acceso a nuevos objetos con los que se trata de sustituir la realidad perdida. El luto, que la fenomenología lleva sin saberlo todavía del todo, ella misma lo da a conocer merced a la revisión completa de sus objetivos y a múltiples signos, indicios ciertos de todo ello.

El genio de Husserl radica sin duda en haber presentido que tal revisión —con el giro temático que comporta— era necesaria, y en haber puesto desde el principio las condiciones para hacerla posible y a la vez imperceptible. Husserl se equivoca por completo en su interpretación del *cogito* (no siendo el único caso), pero ya ha

pagado el precio por este error. La existencia de la *cogitatio*, según él, queda establecida en la medida en que —entrando en la vista del ver de la reflexión fenomenológica y, de este modo, en la evidencia de esta vista pura— deviene un dato absoluto y como tal indubitable. «La 'existencia' de la *cogitatio* está garantizada por su *darse en sí misma absolutamente*, por su carácter de dato de la *evidencia pura*»[16]. Pero si, por el contrario, dicha existencia o realidad de la *cogitatio* se sustrae por principio a la mirada de la reflexión fenomenológica y, de esta manera, a la «evidencia pura» de su ver; si, como hemos establecido, ella jamás es un darse-en-sí-misma-absolutamente en el sentido de Husserl, resulta pasmoso constatar que este hundimiento ontológico se anuncia y en cierto modo se acepta desde el comienzo del texto, particularmente en un extraordinario paréntesis de la *Tercera Lección*, del que nos permitimos extraer ahora la siguiente confesión: «Descartes, tras haber establecido la evidencia de la *cogitatio* (o, más bien —cosa que nosotros no hemos tomado de él—, el *cogito ergo sum*)...». De este modo, Husserl se da confusamente cuenta, en el momento mismo en que comete su error más grave —la reducción de la *cogitatio* a la evidencia que la da—, de que en realidad *hay que elegir entre la evidencia de la* cogitatio y *su existencia.* Husserl no puede percatarse, en tanto en cuanto reduce la donación a la evidencia como su formulación más perfecta, de que Descartes haya fundado la existencia de la *cogitatio* sobre sí misma, sobre su estructura fenomenológica interna en cuanto «forma» por cuya percepción inmediata la *cogitatio* tiene conciencia de sí misma, sin mediación alguna por consiguiente, particularmente sin la mediación de la evidencia, considerada dudosa en ese preciso instante. Toda la problemática se agota entonces en esta reducción: la reducción fenomenológica. Tal cosa supone olvidar que en Descartes la fundación del

[16] Ib., 98.

conocimiento en la *clara et distincta perceptio* no interviene sino al comienzo de la *Tercera Meditación*, una vez establecido el *cogito*. La *cogitatio* es por ende totalmente independiente de la evidencia (dudosa) del conocimiento, mientras que Husserl pretende someterla a ésta. Contemporánea de este error es sin embargo la intuición confusa pero decisiva de que la realidad o la existencia de la *cogitatio* se ha perdido en la medida que se la quiere ofrecer a la vista de un ver.

¿Cómo no sorprenderse pues del extraño destino de la *cogitatio* una vez subordinada a la reducción? Esta existencia incontestable —por cuanto el ver la tiene por entero ante él y la mantiene en él según la capacidad de su ver y de su querer, tanto tiempo como él quiere—, he aquí por el contrario que deriva, arrastrada por una fluencia que ha comenzado ya y siempre sin que presente alguno la haya verdaderamente precedido, sin que realidad alguna haya jamás desplegado su esencia en una presencia que fuese la presencia del ser real y, así, este ser real en cuanto tal. La reducción debía suministrarnos un campo de existencia pura fundada sobre esta presencia pura e idéntica a sí misma. A propósito de este campo, vemos que se disloca bajo nuestros ojos. Ante esta dislocación o más bien desaparición estamos obligados a reconocer que en lo que se refiere al menos a la existencia y realidad de la *cogitatio* no se trata en ningún caso de algo que pudiésemos ver. «Nos movemos en el campo de los fenómenos puros. Sin embargo, ¿por qué digo campo? Es, más bien, un eterno *río heraclitano* de fenómenos»[17].

Pero esos fenómenos puros que nos presenta la reducción debían proporcionarnos los datos absolutos que exige el conocimiento

[17] Ib., 59. Se encuentra de nuevo la misma afirmación en toda la obra ulterior; a este respecto, cf. nuestro trabajo «Philosophie et subjectivité», en *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I: *L'univers philosophique*, PUF, París 1989, I, p. 46 y ss.

para escapar del círculo de su auto-fundación. Mas, ¿qué conocimientos, qué juicios pueden fundamentarse sobre datos evanescentes y que a decir verdad nunca están verdaderamente presentes? ¿Cómo serían capaces de proporcionar un soporte adecuado a unas proposiciones con pretensiones de cientificidad, esto es, apodícticas y universales? Inmediatamente después de haber reconocido la licuefacción del «campo» de los fenómenos puros en el flujo heraclitano, Husserl añade: «¿Qué enunciados puedo hacer sobre él? Pues bien, puedo decir, mirando: '¡Esto de aquí! Esto existe indudablemente... Evidentemente, no hay rastro de *validez 'objetiva'* en estos juicios; no tienen *ningún 'sentido objetivo'*». Y también: «No podemos adjudicar un valor especial a estos juicios —tales como: 'existe esto que está aquí', etc.— que fallamos puramente viendo». Y también: «Los juicios fenomenológicos como juicios singulares no tienen mucho que enseñarnos».

Pero no es únicamente la racionalidad que se pretende edificar sobre la base de datos tan precarios lo que vacila; esta sacudida teórica no es más que el efecto de la sacudida ontológica que afecta a los datos en cuanto tales. Sacudida ontológica quiere decir que la existencia que debía establecerse con tales datos y en ellos no es precisamente susceptible de serlo. Ahora bien, situándose precisamente en su propio terreno, analizando lo por completo visto por parte del ver de la reducción, es como Husserl va a trazar él mismo la ratificación de la inexistencia de la *cogitatio* en el fenómeno absoluto que debía exhibirla fuera de toda duda posible.

Constatación poco agradable. Paradójicamente, también observamos lo siguiente: en el momento de la fundación ontológica de la subjetividad absoluta que pese a todo no es sino el *cogito*, Husserl se esfuerza por desvalorizar el concepto de existencia con relación a la *cogitatio*, es decir, a lo que él mismo comprende como la realidad. La *cogitatio* no es verdaderamente una existencia, una existencia digna de tal nombre, apta para fundar la racionalidad, y ello

porque es «singular». ¿Qué significa ese epíteto unido de modo peyorativo a las *cogitationes* en todo el curso de estas *Lecciones*, de manera que las descalifica y, finalmente, justifica *su eliminación de la problemática*? Dicho calificativo señala el carácter irreductiblemente limitado a sí mismo de un fragmento de vivencia que, en calidad de esto de aquí [*Dies-da*] está destinado, en su facticidad más que efímera, a deslizarse en el no-ser. El concepto de singularidad equivale aquí al de individualidad, el cual hay que comprender a partir del *principium individuationis* que define la individualidad o la singularidad de una cosa por su lugar en el tiempo. Cuando, tras la reducción, el tiempo ha devenido tiempo fenomenológico inmanente (sentido 2 de inmanente), las *cogitationes* «singulares» son *cogitationes* apercibidas en dicho tiempo, proyectadas ek-státicamente en él según lo por-venir, el ahora y lo recién pasado, apariciones movientes, a través de las cuales los «objetos» son mentados, pero no mentadas en sí mismas, inasibles, siluetas cogidas en el flujo y que transcurren con él.

El concepto de singularidad resulta aquí relegado fuera de su lugar de origen, lugar donde no designa otra cosa que la estructuración interna de la *cogitatio* según su idea, a saber, la ipseidad que la marca con su sello trascendental en cuanto que se afecta a sí misma como ese Sí que ella es y por efecto del cual todas sus modalidades son efectivamente las de dicho Sí, *cogitationes* de un Ego. Además la reducción, al dejar de lado el darse de la *cogitatio* real, perdía al mismo tiempo el conjunto de sus propiedades, por ejemplo, la singularidad trascedental que desde un principio le pertenece, para reencontrarla únicamente bajo la forma de un carácter inexplicado, allí donde ella no es ya sino lo visto por un ver, de manera más precisa, un dato inmanente de la conciencia interna del tiempo.

Pero en tal caso caen por su base todas las categorías y supuestos de la fenomenología. La pérdida de sentido del concepto de singularidad, que pasa a designar la individuación de la vivencia temporal

por su lugar en el tiempo fenomenológico en lugar de su ipseidad radical como idea de la *cogitatio* original, resulta precisamente de la sustitución de la inmanencia original de la *cogitatio* por la «inmanencia» de la vivencia auto-constituida en la temporalidad ek-stática. A decir verdad, la reducción fenomenológica supone lo siguiente: *el paso de la inmanencia en sentido 1 a la inmanencia en sentido 2*, la entrada de la *cogitatio* real en el ver de la reflexión fenomenológica y, de este modo, en el flujo. Pero dicha entrada de la *cogitatio* en la vista pura que pretendía hacer de ella un darse en sí misma absolutamente, he aquí que produce el efecto inverso: aquello que debía ser por completo visto y contenido en la vista pura, lo «inmanente» en el sentido tranquilizador de lo por entero ahí bajo la mirada, desborda dicha mirada por todas partes y, en este acto de sobrepasarla, deviene su contrario: lo trascendente. Sin embargo, cómo extrañarse de ello si se considera que lo inmanente en sentido 2 —el dato del tiempo fenomenológico— es justamente lo trascendente en sentido 1, aquello hacia lo que se rebasa la conciencia en la auto-objetivación de su auto-temporalización, y si lo trascendente en sentido 1 lo es necesariamente en sentido 2 por cuanto, en el proceso de dicha auto-temporalización extática, nada no es sino en un horizonte de presencia que lo desborda por todas partes, arrojándolo fuera de sí en lo más recóndito de su ser.

Esta disgregación del dato «inmanente» de la reducción —dato que ha ocupado el lugar de la *cogitatio*—, Husserl la ha reconocido por ende tan pronto como, llevando más lejos el análisis, ha pensado la condición de la reducción y de la reflexión como retención. Desde ese momento, la esencia del darse en sí misma absolutamente radica en el flujo, flujo donde no hay fragmento alguno de no-flujo, dato absoluto alguno, sino sólo la desaparición a cada instante. «Con todo ello», dice la *Quinta Lección*, «parece que nos hemos precipitado en un formidable torbellino». La causa de este

torbellino, que el texto cita inmediatamente, es el error sobre el que se construye toda la fenomenología y por cuyo efecto la *cogitatio* queda reducida a la evidencia que uno supone tener de ella: «El punto de partida fue la *evidencia de la cogitatio*». Cometido el error, las consecuencias colean: «Pareció, en un principio, que tuviéramos un suelo firme, enteramente *puro ser*; que no hubiera más que tomar y ver... Ahora, en cambio, se muestra que, considerándolo con más precisión, el puro ser de la *cogitatio* no se expone en absoluto como una cosa tan simple. Se ha mostrado que ya en la esfera cartesiana se 'constituyen' *diversos objetos*, y el constituirse significa que los datos inmanentes no están simplemente en la conciencia como en una caja —tal y como al principio parece—, sino que se exponen cada vez en algo así como 'fenómenos' [...] fenómenos que en su mutable y notabilísima estructura en cierto modo crean los objetos...»[18]. El «Resumen» de estas *Lecciones* es todavía más explícito: «Si miramos los datos de más cerca, la cosa se hace menos cómoda. Ante todo, las *cogitationes* que tomamos, en cuanto datos simples, por algo en modo alguno misterioso, ocultan trascendencias de toda índole»[19]. El motivo de la descomposición del dato simple, del puro ser que bastaría con mirar, está aquí claramente indicado: la trascendencia es la que corroe esta pretendida presencia en calidad de dato «inmanente» del tiempo fenomenológico y la que hace precisamente que no sea tal. Por una parte, estas apariciones fenomenológicas inmanentes son portadoras de rayos a través de los cuales se constituyen los objetos, pero, por otra, las apariciones en cuanto tales son constituidas en el tiempo fenomenológico, son ellas mismas trascendencias en el seno de la trascendencia primordial de la temporalidad. Están sujetas de este modo a las leyes que habitan toda

[18] Ib., 84.
[19] Ib., 101-2.

trascendencia, las de la finitud del horizonte extático en cuyo interior se nos da todo lo que es puesto ante nosotros, todo lo «trascendente», las de la desaparición que resulta inmediatamente de la finitud de este lugar puro donde las apariciones sólo se dan una tras otra, en la corriente anonadante del flujo. Y así es como la *cogitatio*, reducida a este dato inmanente, no es ya otra cosa que lo evanescente.

Una vez elucidada la causa del hundimiento ontológico a consecuencia del cual se pierde la realidad, a saber, el modo de tratamiento que se pensaba deber y poder aplicar a la *cogitatio*, es decir, a la fenomenicidad misma, muéstrasenos su resultado: es lo que llamamos el giro temático. Este consiste en la decisión explícita y deliberada de la fenomenología de darse nuevos objetos, en substitución de la *cogitatio* que se le escapa: «El fenómeno cognoscitivo singular, que, en el río de la conciencia, viene y desaparece, no es el objeto de la averiguación fenomenológica»[20]. Dos razones motivan, en esta declaración categórica, el cambio de tema. Una y otra se refieren a la precariedad del antiguo objeto, la *cogitatio*. La primera es que el darse de ésta, su aparición, lejos de ser lo absoluto buscado, no es disociable de su propia e inmediata desaparición hasta tal punto que, en el flujo, aparición y desaparición no son más que uno: el flujo, la corriente como tales. Ahora bien, esta razón profunda del desplazamiento temático se encuentra sobredeterminada y rápidamente recubierta por otra, que tiene relación con la aspiración de la fenomenología y, de este modo, de la filosofía en cuanto filosofía fenomenológica, a la cientificidad. Las proposiciones científicas no pueden, como hemos visto, fundarse sobre esos datos fácticos que son las *cogitationes* singulares. En presencia de éstas bien podemos decir: «esto, aquí, ahora, de tal modo», pero de ningún modo asegurar que ello será lo mismo

[20] Ib., 68.

dentro de poco, pues tal cosa es lo que justamente no se producirá. Las *cogitationes* son como las nubes del cielo. Sobre tales datos, no sólo no podrían establecerse proposiciones universales, sino que la proposición misma que acabamos de formular no sería posible si no mentase, a través de la facticidad y en cierto modo tras ella, lo que es de otro orden, su esencia, o sea, un conjunto de propiedades necesarias a propósito de las cuales las proposiciones universales no son sino su enunciado. La misma afirmación sobre la que se funda la fenomenología —no «esto está dado» sino «el dato de un fenómeno reducido es, en general, un dato absoluto e indudable»[21]— no es precisamente una proposición singular, un juicio singular que no tiene gran cosa que enseñarnos, sino una proposición universal que mienta la esencia y reposa sobre ella. Tal es por ende la mutación temática decisiva gracias a la cual la fenomenología se presenta como «una ciencia rigurosa», a saber: la sustitución de los simples datos fácticos de las *cogitationes* singulares por su esencia.

Es menester ver ahora por qué, a despecho de su legitimidad y tal vez de su necesidad, esta motivación racional del giro temático no constituye más que el significado aparente del mismo, ocultando otro que denota el extravío, en el giro y por él, de la fenomenología. Resulta imposible disimular nuestro asombro: poner ante la vista la esencia de la *cogitatio* —ese núcleo de inteligibilidad y de ser que hace, en cada *cogitatio,* que ella sea lo que es cada vez, determinando el conjunto de los caracteres que le pertenecen por principio—, instituir de este modo un discurso apodíctico susceptible de enumerar *a priori* tales caracteres, ¿sería menos que la simple constatación de estos últimos, que la constatación de su aparición azarosa y de su desaparición asegurada? ¿Cómo sostener por más tiempo semejante paradoja?

[21] Ib., 62-3.

Rememoremos simplemente el objeto de la fenomenología. El objeto de la fenomenología no son las cosas sino su cómo. Las cosas, antes de la mutación temática, son las *cogitationes;* posteriormente, sus esencias. Mientras nos situemos en el plano de las cosas, el desplazamiento que conduce de las *cogitationes* consideradas en sus propiedades singulares y cambiantes a las esencias que les prescriben dichas propiedades, constituye un enriquecimiento temático indiscutible, aquel que permite superar la facticidad hacia el *a priori* que la rige. Pero si, dejando a un lado el plano de las cosas y entrando en la problemática propia de la fenomenología, pasamos a preguntarnos por el modo según el cual dichas cosas nos están dadas, en ese caso la mutación temática cambia de sentido, éste, a decir verdad, se invierte por completo. ¿Cómo las *cogitationes* nos están dadas en su «existencia fáctica», en lo que ellas comportan cada vez de real —en su realidad—? Esta fenomenología en estado naciente no sabe nada de ello. O mejor dicho, a esta cuestión crucial en la que todo se decide y en la que todo se debe decidir, ella aporta inmediatamente una respuesta falsa que cree tomar de Descartes: la *clara et distincta perceptio.*

Y ahora planteemos sin transición la segunda pregunta: ¿cómo la esencia de la *cogitatio,* y no ya la *cogitatio* misma, nos está dada? Como el objeto de la mirada intencional que se dirige a él para captarlo en su ver en cuanto lo visto por ella, en cuanto objeto trascendente. Una vez que la simple constatación de la existencia de las *cogitationes* singulares así como los juicios singulares que podemos realizar sobre ellas son sustituidos por la captación de su esencia, el giro temático de 1907 pretende introducirnos en la esfera de la cientificidad y la apodicticidad teórica, pero dicho giro ha llevado a cabo algo totalmente distinto. *Ha sustituido el modo de donación de la inmanencia que se revela incapaz de reconocer en su hacer original, en cuanto realidad de la cogitatio, por el único modo de donación que conoce: el modo de donación de la trascendencia y del ver*

que se funda en ella. Se comprende ahora que el desplazamiento que aquí opera no atañe primordialmente a los «objetos», a «lo que aparece», sino al aparecer mismo. Se trata de un desplazamiento fenomenológico en sentido radical que pone en tela de juicio la fenomenicidad en cuanto tal: so capa de abandonar el dominio de los hechos, abandona el Cómo original de aquélla.

El nexo entre el desplazamiento temático y la cuestión propiamente fenomenológica de la fenomenicidad como tal puede apercibirse en el texto husserliano, al punto de determinarlo por entero. La fenomenología no puede, en efecto, en su deseo de racionalidad —o porque la vida se le acaba de escapar—, olvidar sus supuestos fundamentales, el requisito fenomenológico en suma. Su trabajo se lleva a cabo por entero *ad intra* de la reducción, y sus resultados no tienen validez, según su punto de vista, más que a ese precio. La esencia no escapa a tales condiciones. Sólo a título de «fenómeno puro», como dato absoluto de una vista pura, debe intervenir en la búsqueda y ocupar el lugar de la *cogitatio* desfalleciente. ¿Puede hacerlo? Cabe señalar que toda la problemática que sigue al giro temático obedece a esta demanda y procura afrontarla.

Si la reducción fenomenológica consiste en la reducción a la vista pura y al dato absoluto en cuanto dato de tal acto de ver, el problema radica entonces en *la extensión de la vista pura y, así, del dato absoluto*: ¿Hasta dónde se despliega ésta —el campo de todo lo que es o puede ser captado en la visión de la vista pura—? La esencia, bien de la *cogitatio* o de una esencia cualquiera, ¿está incluida en tal campo o es susceptible de ello?

Dada su vinculación con el giro temático y puesto que emerge de él casi de manera inconcusa, la cuestión de la extensión de la vista pura y del dato absoluto no se plantea de manera indeterminada; tiene un punto de partida al que se refiere de manera concreta. La extensión, en efecto, sólo se entiende con relación a una limitación previa. ¿De qué limitación se trata? De la limitación en

virtud de la cual la cuestión de la vista pura se plantea inicialmente en estrecha conexión con la de la *cogitatio*, siendo la vista pura aquello que hace de la *cogitatio* un fenómeno. Hemos examinado las cruciales implicaciones de tal situación: en primer lugar el hecho de que, una vez confiado el poder de la manifestación a la vista pura, la *cogitatio*, desposeída desde un principio de dicho poder, se encuentre por el contrario sujeta a ella. La relación inicial entre la vista pura y la *cogitatio* no es precisamente una relación original, una relación de unidad, como si una y otra designasen lo Mismo. Muy al contrario: entre ambas opera una disociación radical, más allá de la cual no cabe remontarse —la disociación entre la donación y lo dado, de tal modo que la primera depende de la sola vista, mientras que la *cogitatio* queda rebajada al rango de lo segundo—.

Ahora bien, esta disociación anterior al giro temático es la que, tras haberlo provocado en secreto, también determina toda la problemática que de aquél se deriva. La extensión de la vista pura significa su extensión más allá de la esfera de las *cogitationes* y sólo es susceptible de producirse porque el vínculo entre la vista pura y la *cogitatio* tiene exclusivamente una significación histórica, interior al desarrollo de la problemática fenomenológica y de la reducción, no tratándose por ende de un vínculo esencial, puesto que vista pura y *cogitatio* son y pueden ser separadas. Y lo son al modo anteriormente afirmado, la primera refiriéndose al aparecer e identificándose con él, mientras que la *cogitatio* no es más que algo «dado», «lo que aparece», en ese aparecer y gracias a él. Resulta evidente entonces que el aparecer «se extiende» mucho más allá de un «lo que aparece» particular, abarcando por el contrario en su vista todo lo que él ilumina y es capaz de iluminar. La vista pura no ha quedado por ende limitada a un dato particular como la *cogitatio* sino que es coextensiva a todo dato concebible de cualquier orden y lo funda. De este modo, la *cogitatio* no es más que un ejemplo a propósito del cual la vista pura da muestras de la excelencia de su

poder. La *cogitatio* sólo es un dato absoluto en la medida en que es vista y bien vista y, de este modo, indubitable. «Podemos dar ahora con Descartes, *mutatis mutandis*, el paso siguiente: nos está permitido tomar en consideración cuanto nos esté dado, *igual que la* cogitatio *singular*, por *clara et distincta perceptio*»[22].

Una vez establecida la liberación de la vista pura con relación a la *cogitatio* y su absolutización como donación primera y absoluta, valiendo en y por sí misma, resulta contingente su vínculo con la *cogitatio*. Esta última sólo ha servido de pretexto para que el pensamiento reconozca el poder absoluto del ver en cuanto que alcanza y desvela el ser en su vista, tratándose tan sólo aquélla de un caso particular. La cuestión de la extensión de la vista pura que se plantea de manera por completo natural queda resuelta en lo sucesivo: no hay razón para limitar de manera arbitraria la extensión de la vista pura a la *cogitatio* puesto que la facultad de producir conocimientos absolutos, y en primer lugar fenómenos puros, reside precisamente en ella, y en modo alguno en la *cogitatio*, que sólo por mor de la vista pura llega a ser un fenómeno puro, un conocimiento absoluto. Lejos de ser tributaria de un objeto particular o privilegiado al que se pretendería circunscribir su dominio de aplicación, la vista pura se despliega a partir de sí misma, con perfecta autonomía, resolviendo la cuestión de su extensión por la efectividad de su ver: doquiera que haya y pueda haber vista pura, habrá allí también fenómeno puro, dato absoluto, conocimiento absoluto. Y este campo potencialmente inmenso es el de la fenomenología.

En este campo, sin embargo, un objeto retiene de manera más particular nuestra atención, precisamente aquél que ha reemplazado a la *cogitatio* como tema del análisis, a saber, su esencia, lo universal. Es él quien ha motivado la cuestión de la extensión de la

[22] Ib., 61. Subrayado por nosotros.

vista pura, pretendiendo recibir de ésta su propia legitimidad. Pues si la esencia genérica puede reemplazar a la *cogitatio* en una problemática que se atiene firmemente a la reducción y sólo pretende fundamentarse sobre fenómenos puros, es a condición de darse ella misma como uno más entre ellos. Por ende, la cuestión ya no consiste únicamente en preguntarse, de manera un tanto indeterminada, apoyándose en la vista pura, por el alcance de ésta. «Si, pues, nos aferramos al darse absolutamente las cosas mismas, plantéase la cuestión de hasta dónde alcanza y en qué medida o en qué sentido se vincula a la esfera de las *cogitationes* y de los objetos universales que son géneros de ellas»[23]. Se trata más bien de llevar a término el movimiento inverso y, partiendo por el contrario de lo universal, preguntarse por la posibilidad de que lo universal esté ante la vista pura, de que se haga él también, como la *cogitatio* singular por ejemplo, un fenómeno puro, un dato absoluto.

Desde la *Segunda Lección*, cuando las *cogitationes* todavía se proponían como objetos privilegiados del ver y, de este modo, como datos absolutos, Husserl ha procurado escribir al respecto: «Las vemos, y, viéndolas, podemos destacar intuitivamente su esencia, su constitución, su carácter inmanente, y podemos ajustar nuestro discurso a la plenitud de claridad intuida, en puro conformarse con ella»[24]. Pero el problema radica justamente en la posibilidad de que la esencia de la *cogitatio* pueda ser destacada intuitivamente al igual que ésta en la vista pura: «Pero ¿puede realmente un objeto universal» —se pregunta Husserl tras el giro temático de la *Cuarta Lección*— «pueden realmente esencias universales y sus

[23] Ib., 76. Y además: «¿Hasta dónde alcanza el ámbito de lo que está en sí mismo dado? ¿Está encerrado en los límites del darse de la *cogitatio* y de las ideaciones que la captan genéricamente? Hasta donde él alcanza, 'alcanza' nuestra esfera fenomenológica, la esfera de la claridad absoluta, de la inmanencia en el auténtico sentido» (ib., 101).

[24] Ib., 41.

correspondientes situaciones objetivas universales llegar a darse ellas mismas en igual sentido que una *cogitatio*?»[25].

La respuesta de Husserl es extraordinaria porque, trazando una línea de separación rigurosa entre lo que pertenece a la realidad de la *cogitatio*, a la inmanencia verdadera, y lo situado fuera de ella y, por ende, trascendente, va a tomar partido por este segundo término, de forma explícita, deliberada, rechazando al contrario como un prejuicio la actitud contraria que, ingenuamente, uno cree que es la propia de la fenomenología en calidad de filosofía de la subjetividad absoluta. Lo que pertenece a la realidad de la *cogitatio* es la conciencia o el conocimiento de lo universal, dicho conocimiento es el que, tras la reducción, aparecerá como «fenómeno absoluto», como «dato»; pero, prosigue el texto, «en él buscamos en vano lo universal, que ha de ser lo idéntico, en el más estricto sentido, en incontables conocimientos posibles»[26]. De este modo, lo universal, como lo idéntico de múltiples conciencias diferentes, les es necesariamente trascendente. «Toda parte real[27] del fenómeno cognoscitivo —este objeto singular fenomenológico— es, a su vez, un objeto singular; luego lo universal, que no es, por cierto, algo singular, no puede estar contenido realmente[28] en la conciencia de lo universal». El texto prosigue con la siguiente afirmación desconcertante: «Pero encontrar aporía en *esta* trascendencia no es más que un prejuicio».

¿Cómo la trascendencia puede dejar de ser problemática en una filosofía que practica la reducción fenomenológica, es decir, precisamente la puesta entre paréntesis de la trascendencia en calidad de problemática por sí misma? *Esta* trascendencia dice el texto. ¿Qué trascendencia no es problemática? Aquella que consiste en la vista pura, la cual, una vez que ha sustituido a la *cogitatio*, asume desde

[25] Ib. 68.
[26] Ib., 68-9.
[27] [Ndt: 'parte ingrediente', en la traducción de Miguel García-Baró.]
[28] [Ndt: 'como ingrediente', en la traducción de Miguel García-Baró.]

ahora en su lugar la obra de la donación, como lo atestigua con claridad cegadora la continuación del texto: «Precisamente lo que hay que representarse con claridad es que el fenómeno absoluto, la *cogitatio* reducida no vale para nosotros como cosa que se da ella misma absolutamente porque sea una singularidad, sino porque se revela *justo como algo que se da ello mismo absolutamente* a la vista pura tras la reducción fenomenológica. Puramente viendo podemos, no menos, encontrar, como *precisamente* algo que se da en absoluto, los objetos universales»[29].

Y de hecho: en la medida que el ver de la vista pura es la trascendencia original, ¿qué tipo de ser distinto del ser trascendente, del objeto intencional, podría mejor que él darse a una trascendencia tal, ser lo visto por ese ver? ¡Con toda seguridad no la realidad de la *cogitatio*, incapaz en su inmanencia radical de ser en ningún caso objeto de ver alguno! Por el contrario, el ser trascendente es el ser visto como tal. La extensión de la vista pura desde las *cogitationes* singulares hasta sus esencias genéricas no es una «extensión» propiamente hablando. Traduce más bien una discontinuidad radical, la ruptura entre dos dominios separados para siempre: por una parte, el dominio de lo universal y del ser trascendente para el que la vista pura se revela como el modo de acceso adecuado; por otra, su dominio de incompetencia, justamente el de la *cogitatio*. De este modo, el abandono de lo singular por lo universal significa no un desplazamiento temático de objeto sino, como hemos mostrado, un desplazamiento fenomenológico en sentido radical: el de la donación incomprendida de la *cogitatio* a la trascendencia y al dato que por principio le conviene, al dato trascendente en cuanto tal y, en particular, a la esencia genérica.

Una vez que se ha establecido desde un principio la posibilidad de que lo universal esté dado a la vista pura tan bien como la

[29] Ib., 69.

cogitatio —y, a decir verdad, mucho mejor que ella—, basta en efecto con poner *de facto* en evidencia dicha posibilidad. Husserl pretende hacerlo a propósito del género rojo, el cual aparece como visto en sí mismo, dado ello mismo, por poco que, manteniéndose en una actitud de reducción y separando de él toda significación trascendente, uno no lo considere ya como el rojo de un papel secante o de cualquier otro objeto, sino en sí mismo como rojo puro, como ese universal idéntico a sí mismo cualquiera que sea el objeto singular a partir del cual lo ha tomado la vista. De este modo el rojo ha devenido un dato puramente «inmanente», aquello que verdaderamente se alcanza en sí mismo en una vista pura y no la sobrepasa en modo alguno. Jamás Husserl ha dicho de una manera más clara que lo inmanente es lo trascendente puro y simple, aquello que alcanza inmediatamente la mirada que se dirige a él. ¡Hasta tal punto que a esta inmanencia verdadera es menester oponer ahora una falsa inmanencia, a saber, la *cogitatio* misma! «También, pues, es éste [lo rojo] un dato puramente inmanente; no *inmanente en el falso sentido, a saber: manteniéndose en la esfera de la conciencia individual*»[30].

El pensamiento del género nos da ocasión de este modo para una doble prueba: en primer lugar, la de la extensión de la vista pura y de su correlato —la cosa que se da ella misma absolutamente— mucho más allá de la esfera de las *cogitationes*. Dado que el género no es precisamente una *cogitatio*, se mantiene más allá de la pluralidad de las conciencias que lo mientan y, en este más allá, se muestra ante ellas como el término trascendente único de sus múltiples menciones. Es en efecto en esta trascendencia, como exterior a ellas, como dichas conciencias lo ven, en sí mismo y tal cual es, como un dato puro. Una vez captado por la vista pura, el género extiende el reino de dicha vista hasta él al mismo tiempo que es

[30] Ib., 70. Subrayado por nosotros.

legitimado por ella. «Siempre que tengamos evidencia pura, puro mirar y captar un objeto, directamente y en sí mismo, tendremos los mismos derechos, la misma incuestionabilidad. Este paso nos entrega un nuevo objeto como dato absoluto: *la esencia*»[31].

Pero si el género es un dato absoluto —un dato «inmanente» en el sentido de la reducción, en el sentido de lo que es visto y captado en sí mismo en la evidencia de la vista pura— aunque no pertenezca a la inmanencia real de la *cogitatio* pues se encuentra situado fuera de ella, en ese caso queda claro el sentido de este «aunque»: es *porque* no está incluido en la *cogitatio* como un elemento real de esta y a condición de no estarlo por lo que la esencia genérica (y particularmente la de la *cogitatio*) es susceptible de hacerse tal dato absoluto en calidad de lo visto puro por mor del ver, en calidad de e-videncia. Se hace patente de este modo, en esta venida del género a la vista pura, la segunda prueba: que la extensión del dato puro implica su liberación de la *cogitatio*, su vinculación a la evidencia, *su definición al mismo tiempo como objetividad y no ya como subjetividad*.

Y, en efecto, tal dato (el género, por ejemplo) nunca es tan puro como cuando pasa a convertirse en el dato de una realidad exterior, dato en y por esta misma exterioridad, en y por la trascendencia. Ya no es preciso extender el dato absoluto más allá de la *cogitatio*, que le habría proporcionado su prototipo, sino que basta con oponerlos radicalmente.

«*Ya no es cosa de suyo comprensible, ni está libre de reparos, el que sean lo mismo lo absolutamente dado y lo realmente inmanente*»[32]. Y esta consecuencia fabulosa en virtud de la cual la subjetividad absoluta de la vida trascendental se ve desposeída de la donación original

[31] Ib., 98-9.

[32] Ib., 99. [Ndt: 'inmanente en el sentido de ingrediente', según la traducción de Miguel García-Baró.]

que ella cumple en sí misma y en cuanto tal, en la inmanencia radical de la *cogitatio*, encuentra en efecto su demostración en lo universal en la medida que es visto fuera de la vida e independientemente de ella, como el dato trascendente de una evidencia: «... pues lo universal está absolutamente dado y no es realmente inmanente[33]. El *conocimiento* de lo universal es algo singular; es siempre un instante en la corriente de la conciencia. Pero lo *universal mismo* que está ahí dado en la evidencia no es cosa alguna singular, sino, precisamente, un universal y, por tanto, algo trascendente en sentido real»[34].

¿Qué pasa no obstante con la reducción fenomenológica si su principio ya no consiste en el retorno a la esfera de inmanencia de la *cogitatio* mediante la puesta entre paréntesis de todo lo que, no estando incluido en ella y excediéndola de algún modo, resulta dudoso en atención a una certeza que consiste en la *cogitatio* en cuanto tal y que reside en ella? La reducción debe ser también objeto de una modificación radical a cuyo término aquello que define lo inmanente, y en este sentido lo indiscutible, ya no es precisamente el elemento *ad intra* de la *cogitatio* y que le pertenece a título de elemento real, sino por el contrario el contenido de la vista pura, a saber, aquello que, puesto fuera de la *cogitatio* como el correlato intencional de su mención, constituye por principio y define lo trascendente como tal. Tras haber declarado —repitiendo así el error esencial— que tenemos una evidencia de la *cogitatio* y que por esta razón el ser de la *cogitatio* vale para nosotros como un dato absoluto, libre de todo problema, el texto añade: «Por consiguiente, la reducción fenomenológica no significa la limitación de la investigación a la esfera de la inmanencia real[35], a la esfera de lo

[33] [Ndt: 'no es inmanente como ingrediente', según la traducción de Miguel García-Baró.]

[34] Ib., 99. [Ndt: 'en el sentido de no-ingrediente', según la traducción de Miguel García-Baró.]

[35] [Ndt: 'ingrediente', según la traducción de Miguel García-Baró.]

incluido realmente[36] en el 'esto que está aquí' absoluto de la *cogitatio*; no significa en modo alguno la limitación a la esfera de la *cogitatio*, sino la restricción a la esfera de lo que *se da puramente en sí mismo*»[37], de modo que, trascendente y no ya inmanente, la esfera de los datos absolutos es en adelante totalmente ajena a la de la *cogitatio*.

Esta inversión del sentido de la reducción —en tanto en cuanto, en vez de una reducción a la inmanencia es ahora una reducción a la trascendencia, a lo que está ahí ante la mirada de la conciencia, fuera de ésta por consiguiente— ha sido preparada por la distinción entre dos conceptos de inmanencia, distinción sobre la que se apoya la problemática desde sus análisis preliminares. Tal distinción manifiesta el instinto genial de Husserl para descubrir las propias dificultades de su pensamiento y, en cierto modo, remediarlas antes de que aparezcan —cosa que produce de nuevo su ocultación definitiva—. La reducción debe elegir entre estos dos conceptos de inmanencia, debe decir claramente cuál de ellos le sirve de apoyo en su pretensión de producir fenómenos puros, es decir, cuál es la verdadera naturaleza de estos, *su fenomenicidad*. El equívoco del método fenomenológico radica en enmascarar, bajo la aparente continuidad de una búsqueda, la inversión de sentido del concepto de inmanencia, inversión que remite a las estructuras fundadoras del ser y de la fenomenicidad y que, como tal, debería ponerse en claro. Por no haber acometido dicha elucidación que le habría obligado a volver más acá de sí mismo sobre sus supuestos metodológicos, el método fenomenológico, a pesar de su rigor y del carácter decisivo de las distinciones que lleva a cabo, resulta incierto en lo que atañe al alcance exacto de los resultados que ha producido.

---

[36] [Ndt: 'como ingrediente', según la traducción de Miguel García-Baró.]
[37] Ib., 74-75.

En el texto previamente citado el término «limitación» resulta equívoco. El hecho de que la reducción no deba restringir su temática a la esfera de lo que, en cuanto realmente incluido en la *cogitatio*, pertenece a su realidad inmanente, el hecho de que deba tomar en cuenta las esencias trascendentes sobre las que se fundan las verdades científicas que tiene a la vista, tal cosa es sin duda verdad, aun cuando todavía no estemos en condiciones de comprender por ahora el *porqué* de ello. Pero «limitación» a una esfera de realidad —la inmanencia de la *cogitatio*— o «extensión» a otra —la trascendencia de la esencia genérica—, tal cosa implica por parte de la investigación, más allá de la diferencia entre las esferas y para llegar a conocerlas pese a tal diferencia, una homogeneidad de medios y fines que carece de fundamento alguno. Esta homogeneidad que comporta el método fenomenológico es justamente el supuesto más acá del cual dicho método nunca retorna. La homogeneidad de los medios: la vista pura. La homogeneidad del ser que hay que conocer: el dato absoluto en calidad de lo visto por esta vista pura, lo «inmanente» hecho trascendente. ¿Pero en qué se convierte la inmanencia verdadera, la realidad de la *cogitatio* y de la vida? Lo hemos dicho: se ha perdido.

El rasgo más notable de la constitución de la esencia genérica, que en el giro temático sustituye a la *cogitatio* singular, radica en la confesión de dicha pérdida y, más aún, en su afrontamiento. A este respecto, la tesis decisiva consiste en que la vista pura de la esencia de la *cogitatio* es posible en ausencia de dicha *cogitatio*. Su existencia no es por ende necesaria, la *cogitatio* puede no estar dada en su realidad, como una *cogitatio* real y, con todo, llevarse a cabo la captación de su esencia.

Naturalmente si, más acá de la problemática husserliana de la reducción y del método así como de la pregunta por sus motivos secretos, nos preguntamos por qué Husserl va a mostrar con extraordinaria minuciosidad y admirable pertinencia que la vista pura

de la esencia de la *cogitatio* es efectiva aun cuando su existencia no esté dada «en sí misma», la respuesta se nos impone con una claridad cegadora. Puesto que la *cogitatio* no puede ser vista en sí misma tal como es en su inmanencia —no rota por distanciamiento alguno y hacia la que, de este modo, no se desliza mirada alguna—, puesto que la subjetividad absoluta es en sí lo invisible, si lo que no obstante se requiere es un saber de la esencia de esta subjetividad, en ese caso es menester prescindir de la existencia de la *cogitatio*, del darse en sí misma de su realidad propia. *Debe haber visión de la esencia de la* cogitatio *y no de su realidad, y al mismo tiempo ausencia de ésta.* Dado que la vida trascendental rehúsa la mirada del ver y le oculta su realidad, el método fenomenológico sustituye instintivamente esta realidad que le resulta inasequible a la vista por su «esencia», que en, calidad de trascendente, es por el contrario susceptible de ser vista, siendo la trascendencia el ser-visto como tal. La esencia: un equivalente, un reemplazante, un sustituto, a saber, la re-presentación de las cualidades esenciales de la vida y de su realidad en lugar de su imposible «presentación».

Es menester por ende construir la teoría de la constitución de la esencia genérica, y, en primer lugar, de la esencia genérica de la *cogitatio*, en ausencia de ésta y de su realidad. Ahora bien, dicha exigencia nos plantea una dificultad. El género, el género rojo por ejemplo, ¿no se edifica siempre sobre la base de datos singulares a propósito de los cuales aparece como el elemento idéntico —el rojo de este papel secante, de esta tela, de este cielo—? El hecho de que sea visto en sí mismo, y de este modo un dato absoluto en el sentido de la reducción, no le impide constituirse en una abstracción idealizadora que toma necesariamente como punto de partida dichos datos singulares. De igual modo, la vista pura de la esencia genérica de las *cogitationes* implica la visión de éstas en su singularidad. Se trata de actos particulares de percepción, de imaginación, de recuerdo, de juicio, etc., y esta es la razón por la que las esencias

apercibidas en ellos son esencias específicas —de la percepción, de la imaginación, etc.— antes de ser la esencia de la *cogitatio* en cuanto tal cuando lo idéntico de todas las *cogitationes* es reconocido y captado en sí mismo. Pero decimos que la *cogitatio* singular no puede ser vista ni captada en sí misma, en su realidad. ¿No vacila entonces la teoría de las esencias, si se considera que la vista de éstas implica la captación de datos singulares sobre los que se funda, en este caso las *cogitationes*? Al mismo tiempo que la teoría de esta constitución, la posibilidad del giro temático queda a su vez en entredicho: lejos de poder sustituir pura y simplemente a la realidad perdida de la *cogitatio*, el dato de la esencia la presupone y remite a ella.

La retro-referencia de la esencia de la *cogitatio* a esta última sólo evita el escollo del círculo bajo una condición: que la constitución de la esencia genérica pueda ser concebida a partir de ciertos datos de la *cogitatio* que no serían los de su realidad, a saber, la autodonación de la *cogitatio* en la inmanencia radical de su experimentarse a sí misma inmediato y vivo. Supongamos que se pueda producir una vista pura de la esencia de la *cogitatio* a partir de datos que cumplen la función de simples re-presentaciones de la *cogitatio*, de imágenes por ejemplo. Al formar la imagen de una percepción, de un acto de recuerdo, de imaginación, etc., y al servirse de dichas imágenes como datos singulares básicos para el acto de abstracción idealizadora, se podría llevar a cabo dicho acto y apercibir en él, en una *clara et distincta perceptio*, la esencia de la percepción, la esencia del recuerdo, la esencia de la imaginación. En calidad de elemento idéntico común a una pluralidad de percepciones, de recuerdos, de imágenes, la esencia genérica de esas intencionalidades determinadas supone precisamente el darse de dicha pluralidad, la pluralidad de las *cogitationes* a partir de las cuales resultará posible edificar la vista pura de sus esencias específicas. ¿Mas no es lo propio de la imaginación el hecho de ser libre y poder suministrar

tantos datos singulares como se quiera de dichas *cogitationes* particulares cuyas esencias se pretende mirar fijamente? Más aún, al formar libremente tales datos, al conferirles todos los caracteres concebibles, *imaginables*, la ficción traza la línea de separación entre los que son necesarios para la constitución interna de la «cosa» y aquellos otros sin los cuales todavía resulta posible, entre los caracteres que componen la esencia y los caracteres accidentales y contingentes. Todo el eidetismo de la fenomenología —particularmente la teoría del análisis eidético en cuanto que descansa sobre la libre ficción— es el paliativo genial instintivamente concebido por Husserl para hacer frente a una dificultad que determina sin que lo sepa todo su pensamiento: hacer posible —fundándose exclusivamente en la evidencia y en la vista pura— una ciencia rigurosa y eidética de la subjetividad absoluta aunque esta se sustraiga por principio a toda captación de tal tipo.

No obstante, la teoría de las esencias se desarrolla en el marco de la reducción, a cuyos supuestos se conforma por entero. No basta con que las esencias sean vistas en un acto de ver puro y de este modo a manera de fenómenos puros, de datos absolutos. Es menester también que los datos singulares, a partir de los cuales lo general será apercibido como lo idéntico que tienen en común, sean ellos mismos vistos y apercibidos en sí mismos tal como son. Deben ser datos en sí mismos, datos absolutos en el sentido de la reducción, es decir, de la vista pura. Una vez que las *cogitationes* han sido reemplazadas por sus imágenes, ¿los datos singulares que deben servir de soporte a la constitución de la esencia genérica pueden considerarse todavía como tales datos absolutos? ¿Dan todavía dichos datos las *cogitationes* en su realidad, ellos que de manera explícita no son sino re-presentaciones, imágenes, que las presentan en su ausencia y no ya en sí mismas, en su presencia?

Bajo una condición: que la imagen sea también vista y que, como lo dado en una vista pura, se proponga también de este modo

como un dato absoluto. Llegados a este punto, Husserl —con una suerte de lucidez casi sonámbula para mantener la validez de la *Selbstgegebenheit*, del darse de la realidad en sí misma, ella misma, cuando la realidad ya no está ahí— va a conferir una significación tan radical a la extensión de la vista pura que hará vacilar las distinciones cruciales sobre las que explícitamente reposa la fenomenología. Si, abandonando la *cogitatio*, nos atenemos al ver y a lo que es visto en él, ¿no es visto todo del mismo modo, en cuanto visto? La reducción pretende, ante lo dado todavía con carácter indeterminado, trazar una línea de separación aislando lo que es realmente visto —lo «inmanente»— y distinguiéndolo de todo lo que no es sino presumido, simplemente mentado, mentado en vacío, sin estar efectivamente dado. Pero lo simplemente mentado, si se lo considera tal y como es mentado, tampoco está dado, es decir, visto por lo demás de algún modo, a falta de lo cual, en esta fenomenología del ver, no sería nada en absoluto. La separación entre lo dado en la vista pura y lo simplemente mentado resulta difícil cuando lo mentado mismo es visto a su manera. La frontera rigurosa que la reducción establece a propósito del modo de la apodicticidad a fin de poder comenzar su trabajo teórico de elucidación aparece singularmente permeable; las distinciones radicales se tornan borrosas.

En primer lugar, la confusión de la distinción visto/simplemente mentado. La reducción trataba de llegar a caracterizar lo «inmanente... por medio de la *reducción fenomenológica*» y ello de este modo: «yo miento precisamente esto que está aquí; no lo que ello mienta trascendentemente»; y es así «para llevar a ver lo primero que aquí hay que ver: la diferencia entre los cuasi-datos del objeto trascendente y el dato absoluto del fenómeno mismo»[38]. Pero cuando el «dato absoluto del fenómeno mismo» es una primera

[38] Ib., 56.

trascendencia, lo visto por un ver, y el cuasi-dato del objeto trascendente no es, finalmente, nada distinto, en ese caso la diferencia entre el dato y el cuasi-dato se difumina, y ello porque ambos son algo «visto», porque pertenecen uno y otro a una misma dimensión del darse, la de la exterioridad y la de la finitud ligada a ella desde un principio. Y mientras que el análisis del dato absoluto no ha tenido otro efecto que poner en evidencia su precariedad en calidad de dato inmanente de la conciencia interna del tiempo, de manera inversa el análisis del cuasi-dato —obligado a mostrar en qué sentido este cuasi-dato es a pesar de todo un dato— lo ha reconocido también como lo visto por un ver, de modo que toda diferencia entre lo visto y lo mentado queda propiamente abolida.

El hecho de que todo lo que es visto tenga el mismo derecho, ya se trate del dato inmanente de la reducción o del objeto trascendente con independencia de su aspecto —imaginario, mentado en vacío, etc.— y supuesto que posea alguno, es lo que el texto de la *Quinta Lección*, en plena retirada, acaba por conceder progresiva pero ineluctablemente, al punto de quedarse sin aliento ante una evidencia: la homogeneidad del campo del ser en cuanto que completamente determinado por la trascendencia y circunscrito por ella. He aquí los momentos cruciales de esta confesión. En la percepción de un objeto del mundo, una casa por ejemplo, la reducción ha privilegiado el fenómeno inmanente de la casa, los datos de sensación en los que aparece y que son ellos mismos constituidos en el tiempo fenomenológico. «Pero ¿no es acaso también evidente que en el fenómeno de la casa aparece precisamente una casa [...]? Y no únicamente una casa en general, sino exactamente esta casa, determinada así y asá y que aparece en esa tal determinación». Que el objeto trascendente, y no sólo el dato inmanente, sea, en calidad de *cogitatum*, un dato evidente, no sólo es verdadero en lo que respecta al objeto de la percepción sino también con relación a todo objeto posible —en tanto en cuanto es visto—, por ejemplo,

de un objeto imaginario. «Y si llevo a cabo una ficción en la fantasía, por ejemplo tal que me imagine a San Jorge a caballo matando al dragón, ¿no es evidente que el fenómeno de fantasía representa precisamente a San Jorge... en el presente caso, a esta 'trascendencia'?».

Ahora bien, el pensamiento intuitivo bajo todas sus formas —incluido por ejemplo lo imaginario, que hace ver y es visto— no es el único que, en tanto en cuanto se atiene al ver, escapa a toda objeción. El pensamiento no intuitivo, simbólico, la conciencia que mienta en vacío nos pro-pone también lo mentado como un «fenómeno» que en calidad de tal escapa a la duda. «Pienso, por ejemplo, 'dos por dos son cuatro' sin intuición alguna. ¿Puedo dudar de que pienso esa proposición aritmética?». Y eso vale al fin y a la postre para el absurdo mismo, que en calidad de objeto trascendente, a título de *cogitatum*, «también está dado». De modo que, para todos estos casos, «hay ahí sin embargo, evidentemente, un objeto intencional»[39]. Esta súbita validación de toda forma de darse, sobre todo trascendente, ya sea la de un ser absurdo o imaginario o la de un objeto percibido —pero en todo caso un objeto—, nos arrastra lejos de la reducción cuya pretensión era atenerse a una esfera de estricta inmanencia. Husserl se da cuenta rápidamente de esta deriva de los criterios fundamentales de la fenomenología: «Ahora bien, en modo alguno se debe decir que esos datos aducidos en la última enumeración [la casa, San Jorge, el pensamiento simbólico, el cuadrado redondo] sean efectivos datos en sentido auténtico (según eso estaría, en fin, 'evidentemente dado' todo lo percibido, representado, fingido, representado simbólicamente, todo lo ficticio y absurdo), sino que se debe tan solo señalar que *se encuentran* aquí *grandes dificultades*»[40].

[39] Ib., 86-7.
[40] Ib., 87, subrayado por Husserl.

Sean cuales fueren estas dificultades, y el modo en que Husserl intenta resolverlas (ateniéndose firmemente a la evidencia y edificando una teoría sistemática de los diversos tipos de intencionalidad y, de este modo, una fenomenología consagrada de forma exclusiva a los problemas constitutivos), la validación de lo dado en la fantasía en calidad de algo visto hace posible la constitución de la esencia genérica y, particularmente, de aquella que nos interesa, la esencia del pensamiento. Basta en efecto con que las *cogitationes* que deben servir de punto de partida al proceso de ideación estén dadas aun cuando se oculten en su realidad, *dadas en su ausencia*, y esto es precisamente lo que son en cuanto imaginarias. Esta es la razón por la que Husserl trata de establecer, con tanta minuciosidad, la validez fenomenológica de la imagen, de manera que, por una parte, sea también ella un dato absoluto y, por otra, la constitución de la esencia de la *cogitatio* a partir de las *cogitationes*-en-imagen presente una validez que se atenga a la reducción.

La demostración se lleva a cabo a propósito del color. Si considero un color imaginado y no sentido, se trata con todo de algo ante la mirada de la conciencia. «Está en cierto modo dado; se alza, desde luego, ante mis ojos». Basta entonces reducirlo como se reduce un color sentido, considerarlo ya no como el color-en-imagen de una carpeta o de una casa sino en sí mismo, para encontrarse en presencia del «fenómeno» de un color-en-imagen y tomarlo «exactamente como lo 'veo', como lo cuasi 'vivo'». Más aún: «Aparece, y aparece él mismo; se expone a sí mismo [*sie erscheint und erscheint selbst, sie stellt sich selbst dar*]; viéndolo en su hacerse presente, puedo yo juzgar acerca de él, acerca de los momentos que lo constituyen y del nexo entre ellos»[41].

[41] Ib., 82-3. [Ndt: traducción parcialmente modificada por nosotros. Traducimos 'momentos' en el sentido de 'partes no-independientes con relación al todo'. Cf. Husserl, E., *La idea de la fenomenología* (Trad. de Miguel García-Baró), FCE, México 1989, p. 45-6, nota del traductor.]

Ahora bien, juzgar sobre los momentos apercibidos por ejemplo en el color imaginado, sobre los nexos de estos momentos entre sí, sobre aquellos que son necesarios para que algo como un color sea a diferencia de los que no lo son y, por último, sobre la base del dato de esos momentos-en-imagen y de su nexo necesario —apercibir la esencia del color que no es otra cosa que este nexo necesario de sus momentos—, supone precisamente la vista pura de la esencia individual del color, y ello en ausencia de toda consideración sobre un color real y sobre su existencia. Ahora bien, lo válido para esencias como la del color, vale también para todas las esencias en general y particularmente para las de las *cogitationes* cuya realidad la fenomenología ha perdido pero que, no obstante, continúan siendo algo que se da en sí mismo en calidad de datos imaginarios. Así las cosas, y sobre la base de dichos datos imaginarios pero absolutos, se puede efectuar la constitución de su esencia.

La indiferencia con respecto a la existencia —la existencia de los datos singulares a partir de los cuales se lleva a cabo, en la abstracción ideativa, la vista pura de sus esencias— es el *leitmotiv* de la teoría husserliana de la constitución de la esencia genérica y el supuesto decisivo del método fenomenológico en calidad de método eidético. A su vez, es objeto en reiteradas ocasiones de afirmaciones categóricas a lo largo de la *Quinta Lección*. «Las esencias de cualidad acústica fenomenológica, de intensidad acústica fenomenológica, de matiz cromático fenomenológico, de luminosidad fenomenológica, etc., están dadas ellas mismas tanto cuando la abstracción ideadora se lleva a cabo sobre la base de una *percepción*, como cuando se hace sobre la base de una *representación de la fantasía*, y es en ambos casos *irrelevante la posición de existencia* (efectiva, en el primero; modificada, en el segundo)». Así mismo: «Tiene que haber ejemplos ante los ojos, pero no necesariamente en el modo de situaciones objetivas de la percepción. Para la consideración de

esencias están en pie de igualdad la percepción y la representación de la fantasía; se puede destacar visualmente, se puede abstraer la misma esencia igual de bien a partir de ambas, y las posiciones de existencia que van enlazadas a ellas son irrelevantes». De la misma manera: «Incluso cuando los ejemplos que subyacen están dados en percepciones, *precisamente no se toma en cuenta lo que señala al dato de la percepción: la existencia*»[42]. Ya no tiene importancia que, en el caso de la así llamada percepción de una *cogitatio* singular, su existencia se oculte en realidad a la vista pura de dicha percepción, tal cosa ya no es un obstáculo para la constitución de la esencia de la *cogitatio* puesto que dicha constitución se lleva a cabo tanto a partir de un dato imaginario como a partir de un dato real, precisamente aquello que falta en el caso de la *cogitatio*.

De este modo el método fenomenológico y la fenomenología en general son de nuevo posibles incluso cuando su supuesto fundador, el darse ella misma de la *cogitatio*, va a la deriva. Se requerían dos condiciones para salvarlos del naufragio. La primera era el giro temático, la sustitución de la realidad invisible de la *cogitatio* por su esencia trascendente, esencia que por principio se ofrece a un acto de ver. La segunda era que las *cogitationes* singulares que deben servir de datos para la constitución de su esencia trascendente permanezcan como datos absolutos incluso cuando escapen a la vista de la reducción. Era menester entonces que, tras la conservación ilusoria del concepto de *Selbstgegebenheit*, su donación en imagen fuese establecida como equivalente a la donación de su realidad y que, confeso o no, se llevase a cabo el sacrificio de ésta.

La realidad de la *cogitatio* en su oposición radical a su correlato noemático irreal y particularmente a la idealidad de la esencia, es algo que Husserl no ha ignorado. Ha sido él quien, retomando esta intuición decisiva del *cogito* cartesiano, le ha dado su pleno

[42] Ib., respectivamente 81, 81, 82.

significado. Ello comporta, en primer lugar, una indiscutible descalificación del ser trascendente en la medida en que, situado fuera de la vida trascendental, se halla al mismo tiempo privado de la realidad verdadera definida por dicha vida y que coincide con ella. A este respecto puede decirse que toda filosofía de la trascendencia, que se limita al conocimiento y al reconocimiento del mero ser trascendente, es una filosofía de la muerte. A diferencia de sus sucesores, este no es el caso de Husserl. Incluso cuando, de manera explícita, la investigación tiene como hilo conductor el objeto intencional, su verdadero tema no es otro que la constitución de dicho objeto. El ser trascendente no existe pues más que por referencia a esta vida trascendental de la que toma su posibilidad originaria y, así, su condición en calidad de nóema precisamente de una nóesis. No obstante, y pese a esta referencia constante a la realidad más profunda de la *cogitatio* comprendida como la fuente de todo ser concebible, como la proto-donación, como la fenomenización original de la fenomenicidad, la fenomenología husserliana va a dejar que se marchite lo que debería haber constituido su tema último. De ello da muestra evidente el análisis que se lleva a cabo de la realidad de la *cogitatio* a lo largo de las *Lecciones* de 1907.

Sin duda alguna, en lugar de esta realidad de la *cogitatio*, dicho análisis toma en consideración su esencia, según el desplazamiento temático ampliamente analizado. De este modo, procura captar en una vista pura los caracteres genéricos que constituyen el ser propio de la *cogitatio*. Ahora bien, el desplazamiento como tal no es, al fin y a la postre, lo que requiere ser criticado: la fenomenología es un modo de pensamiento en el sentido de una actividad de conocimiento, opera bajo la forma de un ver, obedeciendo necesariamente a la teleología inmanente a éste así como a las leyes y limitaciones que definen *a priori* el campo de su ejercicio. Lo importante es la forma en que —gracias a ese desplazamiento que tematiza la esencia de la *cogitatio*— se oculta de manera definitiva

el más esencial de los caracteres que componen dicha esencia, precisamente aquel que configura la realidad de la *cogitatio*, su existencia.

¿Qué ve en efecto Husserl cuando, en la vista pura de la reducción, considera, sobre la base de los datos —presentativos o representativos poco importa— de las *cogitationes* «singulares», lo que éstas tienen en común y, en esto idéntico que les es común, qué elemento retiene como el más decisivo? En la realidad de la *cogitatio* así re-presentada al fenomenólogo bajo la forma de su esencia ideal, dicho elemento no es otro que el carácter por el cual la *cogitatio* se refiere a un objeto. Pese a que éste sea puesto entre paréntesis por la reducción (en cuanto que sobrepasa lo realmente visto en el ver que tematiza la realidad de la *cogitatio*), el «referirse a» no deja de subsistir en toda *cogitatio* como lo que la convierte en un poder de manifestación. Se establece de este modo la famosa definición de la conciencia como «conciencia de algo», como intencionalidad y como trascendencia. Ahora bien, este «referirse a» es precisamente un elemento real de la *cogitatio* que —a diferencia de todo lo que se halla situado fuera de ella, de todo elemento trascendente— le pertenece como constituyente interno, inmanente, de igual modo que la hylé. Pero he aquí que Husserl, al tomar en consideración el estrato de inmanencia de los elementos realmente inherentes a la *cogitatio* y que componen su realidad, no halla sino trascendencia, o sea, este «referirse a» como la capacidad de referirse a todo objeto posible, a todo lo que puede ser fenómeno para nosotros.

Afirmábamos, siguiendo a Husserl, que el sentido 2 del concepto de inmanencia —que designa los datos de la conciencia interna del tiempo y, de este modo, una primera objetivación de la vida trascendental— es el que corresponde al concepto de trascendencia entendido en su sentido primero. Ahora vemos que el sentido original, el sentido 1 del concepto de inmanencia, equivale por completo

al sentido 1 del concepto de trascendencia, si se asume como verdad que la realidad en sí inmanente de la *cogitatio* no es otra que su «referirse a», esto es, la intencionalidad y trascendencia como tales.

He aquí en efecto lo que aporta de «esencial» el análisis de la esencia de la *cogitatio* en lo que a su realidad atañe: la interpretación de ésta como trascendencia. Hablando de las vivencias reducidas a datos absolutos que «se refieran intencionalmente a la realidad efectiva objetiva», la *Tercera Lección* declara: «el *referirse* es *en* ellos un a modo de carácter». A propósito de la esencia del conocimiento, esencia que consiste precisamente en la posibilidad de referirse a un objeto, dicha *Lección* afirma de igual modo: «Algo captable en el fenómeno puro tiene esta referencia a lo trascendente, aun cuando pongo en cuestión el ser de esto último, desde el punto de vista de cómo aquella referencia pueda alcanzarlo. El referirse a lo trascendente [...] es un carácter interno del fenómeno». Del mismo modo la *Cuarta Lección*: «Las vivencias cognoscitivas —esto es cosa que pertenece a su esencia— tienen una *intentio*; mientan algo; se refieren, de uno u otro modo, a un objeto. *Pertenece a ellas el referirse a un objeto*, aunque el objeto no pertenece a ellas»[43]. ¿Cabe afirmar entonces que con el desplazamiento temático y la toma en consideración de la esencia de la *cogitatio* se ha perdido la realidad de ésta, su realidad inmanente con sus constituyentes reales?

Husserl piensa la realidad de la *cogitatio* como trascendencia. En ella misma y por el «referirse a» constitutivo de su realidad, la *cogitatio* se refiere intencionalmente al objeto y, en la trascendencia de esta intencionalidad, lo hace ver, lo hace manifiesto, lo revela. La revelación es aquí la revelación del objeto, el aparecer es el aparecer del

[43] Ib., respectivamente 56, subrayado por Husserl; 56, 57, 67, subrayado por nosotros.

objeto, en el sentido de que lo que aparece es el objeto, en el sentido también de que lo que aparece siendo objeto, el modo de aparecer implicado en esto que aparece, es el modo de aparecer propio del objeto, su forma de mostrarse haciéndose objeto, o sea, la objetividad como tal. *Pero, ¿cuál es el modo de aparecer del «referirse a» mismo?*

No hay respuesta para esta cuestión en la fenomenología husserliana como tampoco la hay en el desarrollo filosófico que de ella procede. En lugar de dicha respuesta, que no podría consistir sino en una redefinición del concepto de fenómeno y, así, de la misma fenomenología, lo que encontramos es una especie de escamoteo, y de manera más profunda, una ilusión. La situación es, en efecto, la siguiente: no hay modo de revelación del «referirse a» en sí mismo y en cuanto tal. Pero, en la reducción fenomenológica y en la ideación que la prolonga, el fenomenólogo ve en una vista pura que el «referirse a» pertenece a la esencia de la *cogitatio*, que él es un elemento real de la *cogitatio*. De este modo, la vista pura que, en la reducción —la cual es dicha vista pura—, ve el «referirse a», se propone como la respuesta ilusoria a la cuestión sin respuesta: ¿Cómo el «referirse a» se revela en sí mismo? La vista que ve el «referirse a» ocupa el lugar de la revelación propia de éste y se hace pasar por ella. Ahora bien, el «referirse a» es un elemento real de la *cogitatio* y a poco que, como elemento real de la *cogitatio*, no se retenga otra cosa sino él, se afirmará: él es el elemento real de la *cogitatio*. Se dirá: la *cogitatio*, la conciencia, es dicho «referirse a», es pura trascendencia, nada más.

Se pedirá, como Heidegger en el Seminario de *Zähringen*, la renuncia al término mismo de conciencia en la medida en que parece conservar la idea de una inmanencia, de un «ser-en» la conciencia, la cual sería en ese caso algo distinto al puro resplandor ek-stático, al «Ahí» de un «afuera», definido por éste. Se alabará a Husserl por haber «salvado el objeto» pero se deplorará que haya

sido a costa de «instalarlo en la inmanencia de la conciencia»[44]. Cómo no ver que, desde la primera definición explícita de la reducción en las *Lecciones* de 1907, con el deslizamiento de sentido del concepto de inmanencia, el «ser-en» la conciencia en cuanto inherencia intencional no designa ya otra cosa que el «Ahí» del «afuera» que quiere pensar el *Dasein*; cómo no ver que, lejos de ser diferente en ambos casos, el sentido de la palabra ser, de *sein* en *Bewußt-sein* y en *Da-sein*, si con ella se trata de designar la fenomenicidad como tal, es justamente el mismo.

Al sustituir la auto-donación del «referirse a» en la *cogitatio* original por la vista pura en la que el fenomenólogo ve dicho «referirse a», la fenomenología no sólo traza los límites de sus posibilidades futuras, sino que pone fin a su ilusión. ¿Qué es, en efecto, la vista pura? Ver algo, referirse intencionalmente a ello. De este modo, el «referirse a» se da como lo absoluto, como el α y ω de la fenomenicidad. El «referirse a» está en ambas, tanto en la reducción fenomenológica como en la captación de la esencia de la *cogitatio* que aquella prepara. La reducción es la vista pura de la esencia de la *cogitatio*, el «referirse a» esta esencia. ¿Y qué se ve en esta vista pura en cuanto esencia de la *cogitatio*, como su realidad? Se ve ese mismo «referirse a». El círculo es por ende perfecto. En la reducción el pensamiento se refiere a sí mismo sobre el fondo de lo que él es: del «referirse a». La ilusión consiste en este círculo que, encerrándose en sí mismo, oculta aquello que le falta y que presupone constantemente. ¿Qué es pues lo que falta cuando, en el círculo reflexivo, el «referirse a» se refiere a sí mismo? Nada menos que la posibilidad de ese mismo «referirse a» como tal.

Dicha posibilidad es fenomenológica. El «referirse a» mismo es fenomenológico. «Referirse a», fenomenológicamente, es ver. Que el «referirse a» no sea en cuanto tal su propia posibilidad

[44] *Questions IV*, Gallimard, París 1976, p. 320.

fenomenológica, quiere decir, de modo riguroso, lo siguiente: *el ver no se ve*. Lo que significa: el ver no es un fenómeno en y por sí mismo. Un ver que no fuese más que ver sería fenomenológicamente nulo, no vería nada. Sólo hay ver si, de modo desapercibido, el ver es algo más que él mismo. Siempre actúa en él una potencia distinta de la suya, potencia en la que se auto-afecta de tal modo que se siente ver, se siente viendo, de tal modo que debemos afirmar no que «nosotros vemos» —*videmus*— sino, como Descartes, que *sentimus nos videre*. Esta auto-afección es la fenomenicidad original, la donación original en calidad de auto-donación, por ejemplo, la auto-donación del ver a sí mismo.

Pero esta auto-donación es estructuralmente heterogénea al «referirse a». No es en sí misma un «referirse a», mas lo excluye de sí de manera infranqueable: no está fuera de sí sino en sí; no es trascendencia, sino inmanencia radical. Y sólo sobre el fondo de esta inmanencia radical es posible algo como una trascendencia. El ver se efectúa *sólo en calidad de no-ver, no refiriéndose a sí mismo en un ver, no revelándose gracias a él y, así, en cuanto no-visto, en cuanto invisible*. Ahora bien, este no-ver y este no-visto, esto invisible, no es lo inconsciente; no es la negación de la fenomenicidad sino su fenomenización primera; no es un supuesto sino nuestra vida misma en su pathos inextático y con todo indiscutible, lo único que es indiscutible: el afecto en su pasión. Si la cuestión de la fenomenología, la única que puede definir su Idea, es la cuestión de la donación, no la de los objetos sino la de su Cómo, en ese caso sólo una temática de la inmanencia radical como afectividad trascendental le permitirá completar su programa. Ahora bien, la fenomenología carece precisamente de este Cómo radical en el momento mismo en que se define explícitamente por vez primera.

¿Por qué carece de él? Porque se piensa como método. Está claro que el método depende del pensamiento, no siendo más que su simple ejercicio según unos procedimientos cuidadosamente

elaborados y seguros de sus resultados. De tal manera no obstante que, convertida en método, la fenomenología sólo conoce ya la fenomenicidad en que se mueve el pensamiento, que este presupone, y a la cual se confía. Esta fenomenicidad del pensamiento es la que sostiene la filosofía, al menos desde su origen en Grecia. Su puesta por obra en forma de procesos sistemáticos de elaboración y elucidación no permite en modo alguno que la reflexión escape al poder constrictor de su horizonte finito —el «horizonte del ser»—; antes bien, la reflexión se encuentra en este caso encerrada de manera irremediable, puesto que, como reflexión, no es otra cosa que el redoblamiento de ese espacio de luminosidad y de su finitud, el ver de ese ver. Se puede recusar dicha reflexión y, así, la misma reducción, ateniéndose uno más firmemente al campo en el que operan, a la trascendencia que, desde su primera formulación, había sustituido la vida por la reducción. Esta conexión decisiva entre el método fenomenológico y la fenomenicidad griega, así como la limitación esencial de la investigación que de ella deriva, ningún texto lo ilustra con una verdad más abrumadora que el famoso § 7 de *Ser y tiempo*.

Trátase en este parágrafo de dilucidar el método de la investigación que tiene por objeto el ser del ente o, correlativamente, el sentido del ser en general —tema al que se consagra la obra—, quedando claro que son las «cosas» aquí en cuestión, las «cosas mismas», las que deben decidir su forma de tratamiento. Esta forma es la de la fenomenología. De ahí que lo que deba comprenderse sea el concepto de ésta, y ello a partir de los elementos que la componen. De ahí la subdivisión del parágrafo en tres partes A, B y C: la primera sobre el «fenómeno», la segunda sobre el «logos» y la tercera sobre la «fenomeno-logía».

Las dos primeras partes están construidas de manera semejante. Se define, tanto para el «fenómeno» como para el «logos», un sentido fundamental con relación al cual todas las demás acepciones

de dichos conceptos básicos revelan no ser más que simples derivados, de modo que el sentido fundamental es el único que importa. Y ello a pesar de que el análisis de los sentidos derivados le da quince y raya al del sentido fundamental, de suerte que este último parece sucinto, pobre, demasiado rápido en todo caso, habida cuenta del carácter decisivo de sus implicaciones. Y lo que es más grave: examinado en detalle, se aprecia que no se trata en primer término ni de manera explícita de un análisis conceptual, ni mucho menos fenomenológico, sino de un examen filológico. El problema radica en saber lo que significa en griego la palabra fenómeno y, a una, el término logos. He aquí que una simple consideración factual, histórica, va a servir como soporte de la definición tanto de la fenomenología como de la ontología, en la medida en que la segunda se refiere a la primera. Ya puede terminar la introducción del § 7 declarando que «la historia de la palabra [fenomenología] misma, surgida presumiblemente en la escuela de Wolff, no tiene aquí mayor importancia»[45]: este pensamiento pretendidamente fenomenológico se va a dejar determinar por entero por la historia, más en concreto, por un periodo limitado de ésta.

El análisis filológico del vocablo griego fenómeno se descompone en realidad en dos tiempos. Se limita en el primero a indicar que el término deriva del verbo φαίνεσθαί, que significa mostrarse, de modo que fenómeno es lo que se muestra, lo automostrante, lo patente —*das was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare*—. En este estadio el concepto de fenómeno reviste una significación puramente formal y la fenomenicidad a la que remite permanece totalmente indeterminada. Se trata aquí de aquello que permite mostrarse a todo lo que se muestra, aparecer, fenomenizarse, convirtiéndose de este modo en fenómeno, no afirmándose nada sobre la naturaleza fenomenológica de dicha fenomenicidad pura en cuanto tal.

---

[45] Heidegger, M., *Ser y tiempo*, op. cit., p. 51.

Esta fase formal del análisis del término fenómeno no dura más que un instante; enseguida queda recubierta, o mejor dicho, sumergida por una interpretación material que va a conferir a la fenomenicidad pura un contenido específico, una naturaleza particular, una materialidad fenomenológica conforme a la cual la fenomenicidad ya no designa el simple hecho de aparecer considerado de manera indeterminada. Es tan rápido el paso de la significación formal a la significación material del término fenómeno, paso gracias al cual dicho vocablo se convierte en concepto y, más aún, en concepto fenomenológico fundamental, que conviene detenerse en él y escrutarlo con cuidado. Se percibe entonces que se compone de dos movimientos. El primero es justamente aquel por el que se desliza desde la consideración del fenómeno, de lo que aparece (*was sich zeigt*), al acto de aparecer apercibido en sí mismo (φαίνεσθαί). Ahora bien, tal deslizamiento es decisivo, constitutivo de la fenomenología, la cual no tiene por tema lo que aparece sino el modo en que aparece, o sea, el aparecer en cuanto tal. Gracias precisamente a este desplazamiento temático se lleva a cabo de manera subrepticia en el texto heideggeriano el segundo movimiento, aquél en virtud del cual el aparecer puro en adelante considerado en su pureza, recibe una determinación material radical, no designando ya el hecho de aparecer en general sino un modo particular de cumplimiento del aparecer en y por el cual este recibe una limitación decisiva. Esta limitación a un modo específico de aparecer supone a su vez la limitación de la fenomenología y de la ontología mismas. Cabe destacar que la fenomenología se somete inconscientemente a tal limitación precisamente en el momento en que se define por mor del deslizamiento temático desde lo que aparece al aparecer, y ello en la medida en que sus análisis preliminares no son pura ni propiamente fenomenológicos sino filológicos.

Φαίνεσθαι en griego no mienta el aparecer puro, fuera y antes de todo supuesto, independientemente del modo en que se diga en tal

lugar o en tal lengua. Por consiguiente, sería dicho aparecer puro y sólo él quién nos diría, *en su modo de cumplimiento efectivo original y según un decir que no sería otra cosa que dicho modo de cumplimiento, que este cómo del aparecer*, lo que es el aparecer, en su aparecer concreto por ende, en la materialidad fenomenológica de su fenomenicidad pura, cuando nada otro aparece ya salvo ella. Φαίνεσθαί mienta precisamente este aparecer que se dice φαίνεσθαί, la forma media de φαίνω —sacar a la luz del día, poner en la claridad (*an den Tag bringen, in die Helle stellen*)—, cuya raíz, φα o φώζ, significa la luz, la claridad, «es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo [*d.h. das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann*]»[46]. El aparecer entendido ahora de forma restrictiva, a la manera griega, designa por tanto la luz, la claridad, lo que ilumina toda cosa, la cual bajo esta iluminación, a esta luz, se hace visible y en este sentido fenómeno. O también: el aparecer se pro-pone en lo sucesivo como un horizonte de visibilidad en cuyo interior puede hacerse visible, fenómeno, todo lo que en efecto es susceptible de serlo.

De esta interpretación particularísima —aunque tomada del sentido común o de Grecia— del concepto de aparecer procede la duplicación entre el aparecer y lo que aparece o, para expresarlo según el modelo husserliano de las *Lecciones* de 1907, entre la donación y lo dado. Lo que aparece sólo aparece gracias a la obra del aparecer, en y por ella. En este sentido, lo que aparece difiere del aparecer *como la cosa iluminada difiere de la luz que la ilumina*. La luz, por ejemplo, es siempre la misma mientras que lo que ella ilumina puede variar indefinidamente. Pero lo que aparece difiere del aparecer porque éste como tal es la Diferencia; porque la luz sólo ilumina lo diferente de ella, lo que es puesto ante, a distancia, afuera, y ello en la medida en que la luz sólo libera su claridad en el

[46] Ib., 51.

claro constituido por dicho Fuera como tal, de tal modo que la cosa iluminada, lo que aparece, permanece siempre afuera, a distancia. El fenómeno así entendido como lo que, mantenido a distancia, «yace a la luz», es según Heidegger lo que los griegos llamaron ente. El aparecer que le permite mostrarse así y ser de este modo lo automostrante, lo patente, es el ser, en su diferencia con el ente.

Tras haber mostrado que todas las demás acepciones del concepto de fenómeno remiten a la significación fundamental según la cual fenómeno es lo que puede hacerse visible en la luz, la primera parte A del § 7 concluye: «Si en esta manera de entender el concepto de fenómeno queda indeterminado cuál es el ente que se designa como fenómeno, y queda abierta la cuestión de si lo que se muestra es un ente o un carácter de ser del ente, entonces se habrá alcanzado solamente el concepto *formal* de fenómeno»[47]. Está claro que, por breve que sea, la determinación del fenómeno como lo que se muestra en la luz es todo menos formal. Sea cual sea la complejidad de las explicaciones y de las diversas formas de elucidación a las que apela, no harán sino explicitar lo implicado en el supuesto inicial y masivo según el cual mostrarse significa hacerse visible en la luz y, de este modo, en el «Ahí» de un fuera y, así, en un mundo.

Si la cuestión crucial de la fenomenología, y por ende de la ontología, fuese la cuestión de la vida, y si el modo conforme al cual esta última se esencializa fenomenológicamente en cuanto viviente fuese tal que excluyese de sí por principio toda presentación a la luz de un mundo, en ese caso esta caracterización supuestamente formal del concepto de fenómeno nos habría ya situado fuera de lo esencial así como de la simple posibilidad de alcanzarlo. La situación con la que topa Husserl en las *Lecciones* de

[47] Ib., 54.

Gotinga se hallaría aquí medianamente agravada, puesto que el simple proyecto de captar la vida, un instante apercibida bajo el aspecto de la *cogitatio* cartesiana, tampoco aflora ante el pensamiento. La investigación se ha bloqueado sobre un ser ocasional y sobre las condiciones de aquella, condiciones a las que desde ahora se sustrae nuestro ser más propio.

Por otra parte, la banalidad del supuesto mundano del concepto de fenómeno —«fenómeno» en calidad de lo automostrante en un mundo— conduce a la cuestión formulada por vez primera por Husserl en las *Lecciones* de 1907 y retomada en la introducción del § 7 de *Ser y tiempo*, la cuestión de la especificidad del fenómeno en su acepción fenomenológica, «de los fenómenos en el sentido de la fenomenología». En las *Lecciones* de 1907 es la reducción la que lleva a cabo esta especificidad, es la radicalización del ver, la decisión de atenerse al ver «inmanente», la que lo arranca de la trivialidad. El § 7, que se ahorra la reducción y rechaza la «inmanencia» de la conciencia, hace suya la tematización sugerida por Kant: en lo que aparece, en el fenómeno en sentido vulgar, la fenomenología tematiza el aparecer, sus modalidades puras, por ejemplo, las formas de la intuición kantiana. Dichas modalidades puras del aparecer son «los fenómenos de la fenomenología». Pero este proyecto grandioso y decisivo gracias al cual se debería abrir para la fenomenología un campo de investigación completamente nuevo, pierde su poder revolucionario tan pronto como el aparecer temáticamente mentado y en primer lugar reconocido en él es precisamente el del fenómeno vulgar, mundano, el cual, por dejar de ser considerado de forma ingenua como lo que aparece sin que su aparecer constituya un problema, asigna no obstante a la investigación del mismo su limitación esencial. La segunda parte (B) del parágrafo, consagrada al concepto de logos, lo evidencia todavía más.

Conviene aquí dejar de lado las acepciones derivadas del concepto de logos —razón (en el doble sentido de *Vernunft* y de

Grund), juicio, definición, relación, etc.— para atenerse a su significación fundamental como 'decir'. Entendido en su tenor primero como δηλουν, el decir tiene como función «hacer patente aquello de lo que se habla en el decir [*offenbar machen das, wovon in der Rede die Rede ist*]». El logos por tanto «hace ver algo (θαίνεσθαι), vale decir, aquello de lo que se habla» y lo hace ver tanto al que habla como a los que habla.

En el decir así entendido de manera aristotélica como ἀπόφανις, lo dicho se extrae de aquello de lo que se habla, de modo que la comunicación hablante haga patente en lo dicho, y así accesible al otro, aquello de lo que se habla. Ello es así porque se establece como estructura del decir, como constitutivo de su esencia, «el hecho de patentizar que es propio del hacer-ver mostrativo»[48]. Precisamente porque el logos es un hacer-ver, por eso puede, siempre según Heidegger, ser verdadero; con una verdad que remite a la verdad original y la supone, pues el ser verdadero del logos consiste en su capacidad de sacar de su ocultamiento al ente del que se habla y hacerlo ver como desoculto (ἀληθές), descubrirlo. Es verdad que, en la medida en que descubre el ente al hablar de él, el logos no es más que un modo particular del hacer-ver y, de este modo, de la verdad. Verdadera en el sentido original es la αίσθησις, «la simple percepción sensible de algo»[49]. Lo cual quiere decir que, dado que su función consiste en hacer ver el ente del que habla, el logos implica esta acogida del ente en la percepción y, así, la verdad en su sentido original.

Basta entonces, como va a hacerlo la tercera parte C del § 7, con poner juntas y comparar las significaciones fundamentales de ambos conceptos (fenómeno y logos) a fin de establecer de manera rigurosa lo que es la fenomenología y lo que debe ser. Ahora

[48] Ib., 55.
[49] Ib., 56.

bien, esta comparación nos pone ante los ojos una evidencia crucial recogida al inicio de esta tercera parte C y que va a determinar, tanto de forma consciente como inconsciente, no sólo la totalidad del parágrafo sino tal vez la obra entera. «Si nos representamos concretamente lo que se ha alcanzado en la interpretación de los términos 'fenómeno' y 'logos', saltará a la vista la íntima relación que hay entre las cosas a las que estos términos se refieren». Esta relación es tan íntima que es mucho más que una simple relación: es la identidad de una esencia, a saber, la esencia de la fenomenicidad entendida como fenomenicidad del mundo y reducida a ésta. Hay, en efecto, una disimetría entre los dos «términos»: el primero, el fenómeno o más bien la fenomenicidad que designa el objeto de la fenomenología; el segundo, el logos, la manera de tratarlo, el modo de conocimiento que conviene aplicar a tal objeto, el tipo de ciencia, es decir, el método que se revela adecuado para su aprehensión. Pero se ha mostrado que el logos, aun comprendido de forma restrictiva, moderna, como conocimiento, como ciencia o como método, o en su tenor original como decir y, de este modo, como hacer-ver de lo dicho en este decir, no se lleva a cabo en todo caso más que sobre el fondo de este hacer-ver, es decir, de la fenomenicidad pura en cuanto tal. Ahora bien, lo que han mostrado A y B, y que recoge C, es que la fenomenicidad implicada en todo decir y *a fortiori* en todo conocimiento, en toda ciencia, en todo método, es precisamente la misma que la del fenómeno en general, que la fenomenicidad interpretada a la manera griega, lo que recíprocamente significa que *la esencia de la fenomenicidad en general es la del decir y, así, la del pensamiento*. El idealismo, esa creencia ancestral de la filosofía según la cual la realidad se reduce al conocimiento que podemos tener de ella gracias al lenguaje del pensamiento, es el supuesto ciego de este pretendido comienzo.

El segundo párrafo del apartado C retoma la cuestión de la definición de la fenomenología de forma negativa, es decir, considerándola

como logos, en calidad de método, y no según su objeto. «'Fenomenología' no designa el objeto de sus investigaciones ni caracteriza su contenido quiditativo. La palabra sólo da información acerca de la manera de mostrar y de tratar *lo que* en esta ciencia debe ser tratado». ¿Qué afirma pues la fenomenología de este cómo, de esta manera de tratar lo que tiene que ser tratado por ella? Exactamente lo que a este respecto afirman las *Lecciones* de 1907, a saber, que conviene atenerse metódicamente a lo realmente visto, realmente dado, descartando todo lo que sobrepasa lo inmediatamente dado. Cosa que C expresa como sigue: «Ciencia 'de' los fenómenos quiere decir: un modo *tal* de captar los objetos, que todo lo que se discuta acerca de ellos debe ser tratado en directa mostración y justificación»[50]. Esta reapropiación del supuesto metodológico husserliano del rechazo de toda construcción trascendente —«abstenerse de toda determinación inevidente»— se acompaña de una aclaración dada como una simple repetición y, de este modo, como algo que cae por su peso: «El mismo sentido tiene la expresión, en el fondo tautológica, de 'fenomenología descriptiva'».

¿A condición de qué es tautológica la expresión «fenomenología descriptiva»? En primer lugar, a condición de que el concepto de fenomenología sea tomado en un sentido puramente metodológico, esto es, la descripción que designa el hacer-venir-a-la-evidencia, la «directa mostración» en un proceso de pensamiento que no es sólo el de la fenomenología sino al fin y a la postre el de toda investigación científica sea cual sea. Pero el concepto de fenomenología no podría ser considerado en un sentido puramente metodológico si se considera que dicho término no sólo se refiere al logos sino al fenómeno y que el logos mismo sólo es posible sobre el fondo de la fenomenicidad. Si por ende la fenomenología también implica el

[50] Ib., 57.

fenómeno sobre el que reposa el logos y que lo determina por completo, entonces la expresión «fenomenología descriptiva» no es tautológica más que bajo una segunda condición. A condición de que la esencia de la fenomenicidad implicada tanto en «logos» como en «fenómeno» sea justamente la misma, a condición de que el aparecer en el que se mueve el pensamiento designe también todo aparecer concebible, el cómo de todo fenómeno sea cual sea. Aquello de lo que se tiene experiencia en y por el pensamiento, según su manera de proceder, de manera más general en el habla, en el hacer manifiesto que pertenece al decir de este habla, determina ya toda experiencia posible para nosotros. De nuevo este análisis que pretende ser muy simple y sin supuestos, que procede por mostración directa a partir de los elementos constitutivos de la palabra fenomenología, nos zahiere con su supuesto, tanto más apremiante en cuanto que permanece impensado, supuesto que en lo tocante al aparecer afirma que es de una sola índole, aquel que reina en el logos del decir y del pensamiento y se confunde con él.

Ateniéndose a este supuesto único, C no evita por ello la contradicción. Tras haber declarado que la fenomenología «no designa el objeto de sus investigaciones» sino una cierta manera de tratarlo, una descripción, el segundo párrafo añade: «El carácter de la descripción misma, el sentido específico del logos, sólo podrá fijarse a partir de la 'cosa' que debe ser 'descrita', es decir determinada científicamente en el modo de comparecencia propio de los fenómenos». Ahora lo decisivo es el objeto, el fenómeno: en y según su fenomenicidad propia y mostrándose directamente en ella, hace de este modo posible el método que se atiene a la mostración directa. ¿Cabe afirmar entonces que, gracias a este giro, el aparecer vuelve a hacer valer sus derechos, dictando a la fenomenología entendida como método el modo de tratamiento que debe aplicarle?

¿Pero qué aparecer dicta a la fenomenología su método, determina su logos? El mismo que habita el logos, que le permite hacer

patente aquello de lo que habla: el aparecer de la cosa percibida, del ente intra-mundano. El concepto más trivial y superficial de fenómeno, pura y simplemente tomado de la percepción ordinaria, es el que sirve de soporte al logos y a la fenomenicidad que de manera conjunta definen la fenomenología. El texto añade: «La significación del concepto formal y vulgar de fenómeno autoriza a llamar formalmente fenomenología a toda mostración del ente tal como se muestra en sí mismo».

Se hace aquí evidente la identidad esencial entre el fenómeno y la descripción que se propone descubrirlo en su verdad, hasta tal punto que ya no se distingue la segunda del primero: la mostración del ente tal como se muestra en sí mismo es la que define y constituye el método, despojándolo así de toda utilidad concebible. 'Fenomenología' no designa otra cosa que la experiencia más ordinaria. Hay fenomenología de todo y de cualquier cosa si se permite «llamar fenomenología a toda mostración del ente». Tropezando por tercera vez con la trivialidad de esta definición mundana de la fenomenología, el § 7 debe por tercera vez plantear la cuestión de la especificidad del fenómeno de la fenomenología y al mismo tiempo la de la originalidad, o de manera más simple, la de la razón de ser de ésta: «Ahora bien, ¿qué es lo que debe tomarse en consideración para desformalizar el concepto formal de fenómeno y convertirlo en un concepto fenomenológico, y cómo se distingue éste del vulgar? ¿Qué es eso que la fenomenología debe 'hacer ver'?».

El hacer ver mismo, a fin de cuentas. El hecho de que la tematización del aparecer reciba aquí una forma más sistemática y deliberada que en Husserl, más aún, el hecho de que Heidegger, al emplazar el ocultamiento en el corazón de la verdad, pueda devolverle a la fenomenología una motivación —pues si hay algo «que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra», resulta obvio que hay algo que mostrar, que la demostración es

necesaria—, no merma en modo alguno el supuesto común, a saber, la identidad esencial entre el fenómeno y el logos al trasluz de su precomprensión griega, es decir —y siempre al trasluz de esta interpretación—, *la identidad entre el objeto de la fenomenología y su método*. Se nos remite así de nuevo a la cuestión crucial que dirige la presente indagación.

La identidad entre el objeto de la fenomenología y su método parece caer por su propio peso en base a ciertas razones, algunas de las cuales afloran en el texto del § 7. Si el objeto de la fenomenología es el aparecer, «algo que pertenece esencialmente a lo que se muestra»[51], ¿qué método conviene aquí sino aquel que se funda en el aparecer y se confía por entero a él? Método designa siempre el medio para acceder a un objeto en la medida en que dicho medio es el mejor o, más radicalmente, el único posible. ¿Qué es lo que funda el acceso a un objeto cualquiera sino el aparecer en y por el cual dicho objeto se nos muestra? El acceso, el medio de acceder a, o sea, el método mismo, es por ende la fenomenicidad del fenómeno al que se trata de tener acceso. Ahora bien, si el objeto de la fenomenología no es un fenómeno determinado, este o aquel, sino en última instancia esta fenomenicidad como tal sin la cual no sería posible fenómeno particular alguno, entonces la vía de acceso a éste no es en nada diferente de aquélla: la fenomenicidad pura en su fenomenización efectiva es la que se nos da, abriendo así la vía que nos conduce a ella; ella es esta vía, este acceso que es el método. La vía de acceso al fenómeno es el fenómeno mismo, su fenomenicidad. De este modo, el objeto de la fenomenología y su método son lo mismo porque el primero, el aparecer, constituye la vía que el segundo no tiene más que seguir; es, en cuanto tal, dicha «vía».

[51] Ib., 58.

Ahora bien, esta identidad entre el objeto de la fenomenología y su método deja de ser evidente tan pronto como —dejando de lado el formalismo bajo el que las intuiciones en apariencia más decisivas permanecen marcadas por una incertidumbre fundamental— la fenomenología se hace material, comenzando entonces a decir con todo rigor en qué consiste fenomenológicamente la fenomenicidad de dicha fenomenicidad pura. Es preciso entonces reconocer, como lo ha mostrado nuestra crítica del § 7, que lejos de ser formal, el concepto heideggeriano de fenómeno está construido sobre un supuesto que le confiere un sentido específico, un supuesto material según el cual «fenómeno» es lo que se muestra en la luz —supuesto que determina de igual modo el logos en tanto en cuanto el hacer patente que lleva a cabo es un «hacer ver mostrativo», implica el fenómeno en el sentido de φαίνόμενον—. La identidad entre el fenómeno y el logos ya no se constituye ahora a partir de un concepto indeterminado del aparecer, sino en base a la visibilidad en dos ocasiones citada, a propósito del fenómeno y del logos.

Si, por el contrario, la vida —o sea el aparecer original en la inmediatez patética de su auto-aparecer que funda todo aparecer posible y, así, todo fenómeno— escapa por principio al dominio de lo visible y si, en calidad de aparecer original, esta vida trascendental define en efecto el objeto de la fenomenología, en ese caso se quiebra de manera brusca la identidad entre éste y el método, dando paso a una heterogeneidad tan radical que se presenta de primeras ante el pensamiento como un Abismo. El logos que debe decir haciendo ver en lo que dice la esencia de la fenomenicidad, lejos de poder apoyarse en ella y de llevarla en sí como su propio hacer-ver, difiere totalmente de ella si, en cuanto que la de la vida, la esencia original de la fenomenicidad excluye de sí de manera insalvable todo hacer-ver posible.

Al mismo tiempo el método vuelve a encontrar un sentido y la fenomenología, en calidad de método, su derecho propio. Ya no es

la tautología desconsoladora que se limita a repetir, en una reduplicación inútil, el fenómeno inmediato, la mostración del ente, identificándose finalmente con la mostración que nos permite acceder a él, que traza la vía, el método a seguir para alcanzarlo. Muy al contrario, el objeto de la fenomenología y su método se oponen ahora fenomenológicamente como dos esencias irreconciliables: por una parte, la revelación inextática y patética de la vida y, por otra, el hacer-ver interior al logos y supuesto por él. Esta oposición es tan fuerte, a decir verdad, que el problema radica en la condición de posibilidad de la puesta en relación de ambos términos si se considera que hablar de la vida al mostrarla en el hacer-ver de este decir resulta del todo imposible cuando la vida es en sí ajena a él. Inútil cuando el logos que la habita extrae su luz de la del fenómeno que trata de decir; el método que hace ver, cuando debe hacer ver lo invisible, tropieza con la aporía. ¿*Cómo es posible una filosofía de la afectividad*?

El método fenomenológico está construido por entero sobre dicha aporía. Su elaboración y formulación primeras en las *Lecciones* de 1907 muestran el extraordinario trabajo que le permite a Husserl restablecer una conexión entre ese modo de tratamiento que es la fenomenología —la justificación— y lo que ella tiene que tratar, a saber, la fenomenicidad pura y original de la vida. Si, según la aporía, esta tematización confiesa de manera progresiva su impotencia dado que aquello hacia lo que dirige la mirada no está jamás ante esta última, por otra parte su mantenimiento implica en efecto un cambio de objeto, la sustitución de lo que jamás es objeto por aquello que puede serlo. Hemos seguido paso a paso las modalidades de esta sustitución y sus condiciones, a saber: 1/ la disolución de la *cogitatio* en el proceso mismo de su elucidación, bajo la «vista pura» de la reducción; 2/ el giro temático, el reemplazamiento de la realidad perdida de la *cogitatio* por su esencia genérica; 3/ es decir, de la inmanencia por la trascendencia; 4/ la doble

promoción fenomenológica y ontológica de ésta como ley del ser y medio de acceso a él, en este caso la «extensión» de la vista pura más allá de la «esfera de las *cogitationes*»; 5/ la teorización de la constitución de la esencia trascendente en su adecuación perfecta al «logos» del método, es decir, de hecho en su identidad con él; 6/ la validación ontológica de lo imaginario, de las *cogitationes* singulares «en imagen», que debe servir de soporte a dicha constitución, con la consiguiente quiebra de las distinciones fundadoras de la fenomenología; 7/ la tentativa de reducir la realidad misma de la *cogitatio* a la trascendencia, como «referirse a». Si la última o las dos últimas observaciones eran «críticas», ¿acaso no establecen las cinco primeras tesis la posibilidad de un conocimiento teórico de la subjetividad absoluta a pesar de su inmanencia? ¿Qué tenemos nosotros que añadir?

Sin duda, esta fundación del método fenomenológico a partir de su inadecuación primordial con relación a lo que trata de exhibir es en el caso de Husserl inconsciente y en completa oposición al supuesto explícito de la doctrina. «Descartes, tras haber establecido la evidencia de la *cogitatio* [...] preguntaba: *¿qué es lo que me asegura de estos datos fudamentales?* Y contestaba: la *clara et distincta perceptio*. Podemos retraernos a esto»[52]. El hecho de que la *cogitatio* se sustraiga a la evidencia en lugar de darse a ella hizo que Husserl se viese obligado a rehacer su problemática desde sus primeros pasos, sustituyendo en todas partes el pretendido «darse en sí misma» de la vida trascendental por la larga lista de sus equivalentes objetivos y su complejo proceso de legitimación teórica. Hay como una fuerza que empuja por detrás al pensamiento fenomenológico y lo conduce, a pesar suyo, en su extraño recorrido. La obstinación por construir piedra a piedra un edificio metódico coherente sobre las ruinas del supuesto inicial es la prueba más llamativa

[52] *La idea de la fenomenología*, op. cit., p. 61.

de la verdad de las tesis que avanzamos. ¿Acaso la fenomenología material no tiene otra tarea que la de hacer presente la motivación oculta que ha guiado la marcha de la fenomenología histórica? ¿Conviene únicamente aprehender temáticamente lo que dicha fenomenología histórica ha hecho espontáneamente por una suerte de adivinación de tal modo que se dé por concluida la auto-comprensión radical de la fenomenología?

Tal cosa supondría malograr totalmente el sentido de la presente crítica cuya pretensión es captar no sólo el porqué de la modificación temática sino, junto con éste y como el lugar último de su enraizamiento, la dimensión original de fenomenicidad nunca apercibida por la fenomenología histórica. No se trata ante todo de llegar a la plena inteligencia del texto husserliano sino de circunscribir en él la laguna esencial cuyo reconocimiento, y sólo él, permite que dicha inteligencia se produzca. Tal laguna resulta visible desde nuestras primeras citas: «... *en general toda vivencia*, mientras es llevada a cabo, *puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar*». La fenomenología material mienta este modo original de cumplimiento de la «vivencia»; su objeto difiere por completo de su método aunque éste no tenga otro fin que permitirnos «conocer» tal objeto.

La ilusión sería grande si las cosas se figurasen de la siguiente forma. El único medio de adquirir alguna noción sobre la vida trascendental absoluta —esta vida que es la nuestra, la de cada uno— dado que se oculta en su inmediatez patética a cualquier mirada y, así, a todo saber posible, a todo lo que llamamos conocimiento, decir o logos, consistiría en disponer ante dicha mirada, a falta de esa vida inaccesible, un sustituto, su representante objetivo, algo que no es ella pero que vale por ella: la esencia noemática. Esta no es otra cosa que ese «representante», la representación de la vida absoluta.

Sin duda, tal re-presentación es en cierto sentido una presentación: es por entero la esencia de la vida que vemos en la vista pura

de la intuición eidética cuyo carácter originario ha establecido Husserl, a saber, su capacidad de alcanzar la cosa «en sí misma», en su realidad. Pero esta realidad de la esencia trascendente de la vida no es la realidad de la vida misma; la presentación de dicha esencia no es la presentación de la vida. Muy al contrario: la esencia no es aquí más que la exposición ante la mirada de cada uno de los caracteres que componen la sustancia de la vida, de tal modo que, en esta re-presentación, cada uno de esos caracteres sufre una modificación decisiva. Pasa a ser en efecto el mismo carácter; es por ejemplo «la exclusión de toda trascendencia», «la autodonación en cuanto que encuentra su efectuación fenomenológica no ya en la trascendencia sino en la afectividad trascendental», esta «afectividad», el «pathos» como tal. Cada carácter, no obstante, sólo es «el mismo» nominalmente: su contenido concreto es cada vez diferente, hasta tal punto que el problema radica en la posibilidad de la unidad meramente nominal.

En la re-presentación de la esencia noemática, el «pathos» es un dato trascendente sobre el que podemos reflexionar y razonar, algo que se muestra por un poder de mostración distinto de él, precisamente por la trascendencia de la intuición eidética. En ésta, el pathos es un contenido exterior, indiferente, insensible, análogo a todo lo que deviene fenómeno a la luz de la exterioridad —al fenómeno griego—. Como en sí mismo, en su vivir efectivo, no es nada de todo ello, sólo reviste la apariencia de lo visible a condición de deponer su realidad propia, no proponiéndose así más que bajo una forma irreal. En la esencia noemática de la *cogitatio* el pathos no es más que una significación vacía. Más aún, esa realidad propia de la que es despojado es justamente su carácter fenomenológico más esencial, a saber, el hecho de que él mismo lleva a cabo la Revelación, y ello tanto con relación a sí mismo como a todo lo que es.

Se plantean aquí dos cuestiones que, a decir verdad, son ni más ni menos que aporías: 1/ ¿Qué es lo que nos permite denominar

pathos a dicho contenido noemático *muerto*, desprovisto de la capacidad de sentirse a sí mismo, cuando el pathos no es otra cosa que dicha capacidad, que el sufrir inmediato de la vida? 2/ ¿Cómo el carácter esencial de la vida, ese sufrir que no se fenomeniza sino en la efectuación de su afectividad viviente, puede proponerse por otra parte como una esencia trascendente y bajo la forma de un carácter noemático de ésta?

La aporía radica en el problema de la re-presentación en general e, identificándose de forma singular con él, en el de la re-presentación de la vida. En la idea de re-presentación se enlazan dos supuestos. Según el primero, trátase de una presentación que se lleva a cabo bajo el aspecto de un acto de venir ante, de tal forma que esta venida a la luz de un «afuera» es la que constituye la presentación como tal, la manifestación. La representación pertenece al registro de la fenomenicidad griega y la expresa a su modo. Según el segundo supuesto, las más de las veces implícito, el contenido presentado en semejante re-presentación lo es en cierto modo por segunda vez, es la venida al ser de un ser que ha existido ya en otra parte, bajo otra forma. La segunda presentación no es por ende como la de una fuente que fluye sin cesar y que en su circulación permanece la misma, de modo que, tras haber tomado agua de ella, se puede volver a «tomar». En el momento de su segunda presentación, por el contrario, el contenido de la representación ha sufrido una mutación radical: ha perdido su realidad y ya sólo está presente ahí como el doble irreal de una realidad incluida en la primera presentación y en adelante perdida. Como se ha visto, la característica más relevante de la fenomenología husserliana consiste en designar espontáneamente y en todo lugar el correlato de la intencionaliad, el nóema, como una irrealidad —toma de posición tanto más significativa cuanto que se afirma al mismo tiempo que el poder de hacer manifiesto tiende a confundirse con la intencionalidad—. El ser trascendente está aquejado de una irrealidad

primordial cuando el aparecer se confía a la trascendencia y cuando el supuesto fenomenológico no es otro que fundar el ser sobre el aparecer: he aquí lo que, en su inconsecuencia teórica, atestigua el poder invencible de una intuición de la vida.

Más aún: si la tesis según la cual el correlato noemático es irreal en cuanto que, en su trascendencia, está puesto fuera de la vida, que refluye y concentra en ella el Todo de lo Real, nos encontramos entonces en presencia de una afirmación de un alcance filosófico inmenso, puesto que no es como realidad particular, constituyendo a título de tal una dimensión ontológica específica, como la vida se dice real. Por el contrario, toda realidad posible, la de la Naturaleza o la del cosmos, la del Otro, la del Absoluto y, así, la de Dios mismo, no recibe su efectividad más que por estar situada en la Vida. Pero semejante supuesto, ¿puede prescindir de todo asiento fenomenológico claramente definido?

Vemos por lo demás que la aporía de la representación subsiste. La irrealidad noemática despoja de su realidad al ser presentado en su re-presentación, pero, ¿dónde reside entonces dicha realidad, en qué consiste, cómo se fenomeniza su primera «presentación»? ¿Por qué la segunda no es sino la de algo irreal? ¿Cómo reconocer la realidad que dicha representación representa cuando ella nunca la presenta? ¿No sería preciso conocer ya dicha realidad, estar en posesión de la realidad original de forma que se supiese que es ella la que se nos presenta una segunda vez y que, en esta segunda presentación, no lo es justamente en sí misma sino bajo la forma de un doble? Todas estas cuestiones, que obsesionan a la filosofía desde su comienzo, se reducen a una. Al término de nuestro análisis pueden formularse así: *¿cómo adquirir una vista pura de la* cogitatio? *¿cómo es posible el método fenomenológico*?

Como se comprende, la soberbia e impensada solución que Husserl aporta al problema del método no hace sino desplazar la dificultad y nos remite a cuestiones últimas. Si no encontramos en

su presentación noemática indicio alguno que nos permita saber que esta esencia es la de la *cogitatio*, si ninguna de sus propiedades reales —la ausencia de intencionalidad, la donación inmanente— puede leerse en lo que se ofrece a la vista pura en calidad de significación ideal, si en la trascendencia en que se muestran jamás hay nada semejante a un vivir patético, ¿no es menester entonces partir de éste? ¿No debe invertirse el orden del método? Pues no cabría noción alguna de la vida si, en el ver que se dirige hacia ella, no estuviese ya incluido el saber primitivo de lo que ella es.

El vivir mismo aporta, en su vivir y por él, en la efectuación fenomenológica de su auto-revelación patética, dicho saber primitivo del vivir. Debido a que cada propiedad real de la vivencia real se revela originalmente a sí misma, portando así en ella el saber inicial de lo que ella es, es por lo que, sobre el fondo de dicho saber y presuponiéndolo, puede nacer una mirada que pone ante sí el contenido de ese saber, la inmanencia, el pathos, su determinación según la modalidad propia de la vivencia, para apercibirlos ante él como otros tantos caracteres irreales que componen la esencia noemática de esa *cogitatio*. He aquí pues lo que significa la proposición fundadora de la fenomenología: «Toda vivencia real, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar». «Mientras es llevada a cabo» designa la auto-revelación original de lo que puede, después, ser puesto ante la mirada y reconocido por ella. *Lejos de que sea la vista pura la que nos permita conocer bajo el aspecto de su esencia noemática la realidad ausente o perdida de la vida, es la revelación inmanente de ésta en la* cogitatio *la que da al ver todo lo que éste puede ver y saber de ella, y por tanto que pueda tal cosa.*

El método fenomenológico es la auto-explicitación de la vida trascendental de la subjetividad absoluta bajo la forma de su auto-objetivación. Ob-jetivación debe aquí entenderse en un sentido opuesto al que su concepto reviste en el pensamiento moderno.

A éste, en efecto, pertenece el supuesto universal aunque implícito según el cual la ob-jetivación como tal es la que crea la fenomenicidad. Ahora bien, la venida a la visibilidad de un Fuera no funda la fenomenicidad de la vida; antes bien, ésta ya se ha revelado en su vivir inmanente cuando el proyecto de ser captada por el «conocimiento» —en el ver de una vista pura o en una mostración directa que tienen como fin recopilar sus caracteres en una totalidad coherente— está en condiciones de salir a la luz. Puedo representarme mi vida y esta posibilidad primordial está incluida en la vida. Pero tal posibilidad debe ella misma ser posible. Paradójicamente, dicha posibilidad no reside en la representación sino en su fundamento último, en la Archi-revelación de la vida en la que toda vivencia «se lleva a cabo». De tal forma que «mientras» es llevada a cabo, sobre el fondo de lo experimentado, puede uno esforzarse en re-presentársela, siendo el contenido noemático la re-presentación de lo experimentado y presuponiéndolo, no como una facticidad de grado superior, sino precisamente como su presupuesto fenomenológico y ontológico insoslayable.

El giro temático nos desorienta. Es verdad que abre la vía de acceso a la vida bajo la forma de lo que denominamos «conocimiento», es decir, ver. Pero la esencia trascendente de la *cogitatio* no ocupa pura y simplemente el lugar de ésta, la cual debe «ser» en la Archi-revelación de su pathos invisible si lo que ella es se ofrece por otra parte, bajo la forma de su esencia, a la vista. No sólo lo visto se toma en préstamo del vivir; el ver mismo no es más que una modalidad de la vida: sin su auto-afección nada sería visto.

La condición de prestado de lo visto con relación al vivir en la re-presentación de la vida trascendental de la subjetividad absoluta no es del mismo orden que el vivir del ver. Mientras que el ver vivo de la intuición eidética es una actualidad de la vida del fenomenólogo, una facticidad de grado superior, es posible que el vivir sobre el que se funda la esencia noemática de la *cogitatio* —de la

percepción, de la imaginación, del juicio, etc.— no sea más que imaginario, como así lo ha establecido Husserl. Pero lo aquí imaginado también es «prestado», es decir, encuentra la posibilidad primordial de su ser, su estructura fenomenológica y ontológica, en la vida. El sustituto sólo lo es a título de aquello de lo que es sustituto.

A todo método es inherente un hacer-ver y, a primera vista, aquel no es otra cosa que esto. La auto-explicitación de la vida trascendental en calidad de su auto-objetivación es el logos de la fenomeno-logía. Creer ahora que dicho logos es el fenómeno original, que es, al menos, del mismo orden que éste, he ahí la ilusión a la que ha sucumbido la fenomenología histórica, retomando con ello, sin saberlo, el prejuicio más habitual de la filosofía occidental. Esta última designación parecerá muy vaga. *Llamo «filosofía occidental» a aquella cuyo logos es la fenomenicidad del mundo y reposa sobre ella.* Ante tal filosofía que gobierna nuestros modos de pensar y el planteamiento de los problemas con el cortejo de sus pseudo-soluciones (el «hay» indefinidamente repetido), no basta sólo con afirmar lo siguiente:

1/ La confusión del logos con la fenomenicidad extática en la que desembocan todo ver y todo hacer-ver posible es ruinosa en tanto en cuanto reduce a ésta la esencia de la fenomenicidad, enmascarando su fenomenización original en la vida.

Dicho esto, es menester añadir:

2/ Se pervierte de este modo la esencia misma del logos, de ser verdad que el hacer patente presupuesto en cuanto hacer-ver mostrativo —en este caso, el hacer-ver que muestra la esencia noemática de la *cogitatio*— implica, tanto en su ver como en lo que hace ver, el «cumplimiento» de ésta, la Archi-revelación de la vida.

Pero lo que es verdadero a propósito del logos del método, lo es también de todo logos posible, tanto del lenguaje de la vida cotidiana como del de la ciencia. De ahí que deba reescribirse por entero la filosofía del lenguaje en general, en tanto en cuanto el decir

nunca se agota en el hacer-ver en lo que dice aquello de lo que lo dice. O mejor dicho: en la medida en que este «hacer-ver» excluye de sí todo hacer-ver, ya no es trascendencia sino inmanencia.

Toda Palabra es palabra de la vida. Lo que muestra en esta Palabra, lo que hace manifiesto, es la vida misma, es la auto-revelación patética de la subjetividad absoluta que es el Decir. Lo que dice es ella misma, es la determinación patética de la que cada forma de vida es auto-revelación. Aquello de lo que lo dice es de sí misma, de esa determinación que ella misma es. No dice lo que dice a partir de otra cosa de la que lo dice, lo dice a partir de sí misma. He aquí pues lo que significa la Palabra de la Vida: hacer ver mostrando en lo que dice aquello de lo que lo dice. «Hacer ver»: revelar, en la auto-revelación patética de la vida, de la forma en que toda cosa viene a nosotros, antes de todo ver concebible, fuera de todo mundo posible. «En lo que dice»: en su carne patética. «Aquello de lo que lo dice»: la propia carne. Así pues, del sufrimiento, del dolor, «claro» por sí mismo en calidad de «oscuro»[53], es decir, revelado a sí mismo en su afectividad y por ella, como dolor. *El lenguaje es el lenguaje de la vida real.*

Tomado en este sentido primordial es como el logos puede ser verdadero y, en cierto modo, lo es siempre: no porque suponga el descubrimiento extático del ente en la percepción y remita a él, llevando en él, en su hacer-ver, el espacio del mundo en que se mueve todo ver. Sino porque la esencia original de la Verdad es la Vida y porque el logos no es algo distinto de ella. El Verbo que viene a este mundo no es el logos griego, *la venida al mundo ella misma en cuanto tal.* Lo que viene al mundo se hurta pronto a él, es la vida oculta. La comprensión griega del logos, fundada en la verdad de

[53] Cf. Descartes, *Principes* I, 46: «Por ejemplo, cuando alguien siente un dolor agudo, el conocimiento que tiene de este dolor es claro por sí mismo... aunque no perciba claramente nada más que el sentimiento o el pensamiento confuso que hay en él» (Adam et Tannery, IX, p. 41; Alquié, III, p 118).

la percepción, atraviesa la Edad Media y determina el pensamiento occidental en su conjunto. Así, Jacob Boehme interpreta la Sabiduría divina como la primera objetivación de la esencia divina idéntica a su primera manifestación, pensando legitimar de este modo la existencia del mundo a partir de la del absoluto. Como se sabe, las intuiciones de Jacob Boehme dominan el idealismo alemán y, a través de éste, el pensamiento moderno hasta en sus desarrollos en apariencia más autónomos e innovadores como, por ejemplo, la filosofía del lenguaje. Dichas intuiciones deben ponerse de nuevo en entredicho. Si la esencia del logos reside en la vida, el lenguaje no puede asimilarse por ejemplo a un asesinato, al asesinato de la realidad suprimida y conservada bajo la forma ideal de la palabra, según la concepción hegeliana trasmitida por Kojeve a los «maestros del pensar» parisinos de los últimos decenios[54]. Antes bien, el decir original es la plenitud fenomenológica de la vida en su positividad infrangible.

Si la esencia del logos reside en la vida, ¿no es acaso el objeto de la fenomenología —esta vida— idéntico a su método —ese logos— contrariamente a su disociación radical, disociación que este estudio no ha cesado de poner en evidencia? ¿Qué significa la desaparición de la *cogitatio* ante la mirada de la vista pura sino tal disociación? ¿Por qué todo este proceso del giro temático y de la sustitución de la *cogitatio* por su esencia noemática sino porque, en su fenomenización inmanente, la *cogitatio* es irreducible al logos que hace ver y escapa a él?

¿Pero a qué logos escapa la *cogitatio*? Al que hace ver —al logos griego—. No sin duda al logos original de la vida que es la *cogitatio* misma. En su tenor original, el logos seguramente es idéntico a la fenomenicidad pura y reposa sobre ella: el aparecer en su acto de

[54] Sobre esto, cf. Mikkel Borch-Jacobsen, *Lacan le maître absolu*, Flammarion, 1990.

aparecer conduce a él mismo, que es el Camino. O para decirlo de otra modo: todo aparecer es un auto-aparecer en un sentido radical. La identidad última entre el logos y el fenómeno no podría, sin embargo, ser pensada formalmente. Sólo una fenomenología material puede reconocer en la materialidad fenomenológica de la fenomenicidad pura, en el Cómo de su efectuación fenomenológica, la manera en que revela, *la naturaleza de su Decir y, así, la esencia del logos mismo*. No se trata pues de desvelar, aquí y allá, la presencia de una esencia común sino de penetrar en la naturaleza interna de ésta. Oprimida contra sí en la implosión invencible de su pathos, la vida es la Archi-revelación y, de este modo, el Camino que conduce hasta ella —la Verdad y el Camino de manera indisoluble—.

La reducción del logos al fenómeno, ¿no queda establecida de la misma manera y con el mismo derecho *ad intra* del supuesto «griego» si, como nosotros mismos hemos mostrado, el φαινόμενον no es un concepto formal sino «material» él también, en tanto en cuanto se refiere a la fenomenicidad concreta de la visibilización extática? Pero la ilusión radica aquí en el carácter concreto de dicha fenomenización, en su pretensión de autonomía, de mostrarse por sí misma. La reciprocidad entre el logos y el fenómeno vela constantemente lo que constituye su fundamento último y les permite gracias a él manifestarse, ser efectivamente «fenómeno» y «logos». Esta ilusión se nos ha hecho patente en el análisis del método fenomenológico. Desde su primera formulación éste ha caído en la aporía ya que su principio, el hacer-ver —y con carácter último el principio de los principios, el hacer-ver en la evidencia de la vista pura—, se ha topado con un fracaso radical, a saber, su incapacidad para hacer ver lo que había que ver. Radical quiere decir que dicho fracaso le atañe en primerísimo lugar, atañe al principio, *al ver que jamás es visto él mismo*. Lejos de ajustarse a él, de serle adecuado o de contar con él, el logos resulta ahora ajeno al fenómeno original

y lo deja escapar por principio. En este sentido, objeto y método de la fenomenología en el fondo se oponen.

El método, a fin de cuentas, se entiende en dos sentidos. Uno y otro, ciertamente, remiten al aparecer y lo presuponen. La duplicidad del aparecer hace que el concepto de método tenga tanto el sentido que habitualmente le damos como el que reviste en su determinación husserliana: el de un hacer-ver en la vista pura, de una mostración directa, por una parte, y el de ser el Camino, por otra. Pero el arraigo del logos en el φαινόμενον no ofrece paralelo alguno con la Palabra de la Vida. La segunda funda al primero y lo hace posible. No hay ver más que viviendo, sobre el fondo de ese no-ver más esencial que se denomina pathos. Por esta razón el encubrimiento que habita toda verdad no supone la negación formal —hipostasiada a título de entidad filosófica provista desde ahora de una autonomía ilusoria— de la fenomenicidad del mundo, todavía menos esa clase de nada fenomenológica llamada inconsciente; es la Archi-revelación de la Vida en su positividad irreductible —el Objeto de la fenomenología—.

Que el ver del método, del conocimiento y de la ciencia, o también del logos griego, porte siempre en él, como su anti-esencia fundadora, la plenitud patética de la vida, impide que la vea. En tanto en cuanto se atiene a su ver y quiere ver y se dirige hacia lo que ve, necesita por ende sustituir la *cogitatio* invisible que lo habita por un equivalente objetivo, su esencia noemática cuya constitución produce laboriosamente el método como su propia condición de posibilidad. Una vez establecida la condición de dicha sustitución (la conservación en ella de aquello a lo que sustituye, «el llevarse a cabo de la *cogitatio*»), el rodeo seguido de manera instintiva por Husserl y cuyos jalones ha puesto uno tras otro, ¿no debe acaso despertar nuestra sospecha, hacer gravitar una duda sobre la fenomenología y sobre su capacidad de proceder por «mostración directa»?

O si la vida se contiene en lo invisible, ¿no es acaso el destino amargo de toda mirada no alcanzar nunca la realidad «en sí misma»? Las direcciones oblicuas a las que es menester recurrir, el giro temático, la representación, ¿no son acaso prescritos por la naturaleza misma de las cosas, en la medida en que dichas cosas son las de la vida?

Cuando por primera vez los hombres se acercaron lentamente los unos hacia los otros, cargando pilas de pieles secas, sacos de grano o de sal, entornaron los ojos pues tenían que ver lo que nunca se ve: el trabajo incluido en esas mercancías, *el trabajo vivo*. De ahí que, a falta de esa praxis subjetiva invisible, del esfuerzo y de la pena de cada uno, colocaran ante su mirada lo que imaginaban ser los equivalentes de dicha pena y de dicho esfuerzo, su representación: tantas horas de trabajo, fácil o difícil, cualificado o no, como se dirá más tarde, en suma, *la esencia noemática del trabajo*, una esencia específica de la *cogitatio* en calidad de esencia trascendente. La realidad económica por entero[55], la realidad del mundo en que vivimos, no es pues más que el conjunto de los equivalentes objetivos, ideales e irreales, que sustituyen desde siempre a la vida de los hombres en tanto en cuanto deben ser capaces de evaluarla, de llevar su contabilidad. El método fenomenológico no es el imposible retorno sobre sí abocado a no apercibir más que sombras, no se sabe qué autismo, inútil e impotente: la inteligencia interior de su marcha supone la inteligencia del mundo.

[55] Sobre esto, cf. nuestro trabajo: *Marx*, I: *Une philosophie de la réalité*; II: *Une philosophie de l'économie*, Gallimard, París 1976.

III
PATHOS-CON

1
REFLEXIONES SOBRE LA *QUINTA MEDITACIÓN CARTESIANA* DE HUSSERL

El análisis de la experiencia de la alteridad llevado a cabo por Husserl en la *Quinta meditación cartesiana* está guiado por tres supuestos que van a determinarlo por entero.

El primer supuesto es que sólo hay otro para mí si tengo experiencia de él, si, bajo cualquier forma o aspecto que sea, el otro me está dado, de modo que lo encuentro en mi propia vida y, en cierta forma, es en mí. Pues si fuese de otro modo, su caso sería parejo al de la muerte según Epicuro, a saber, yo jamás tendría contacto alguno con ella —con él—. A decir verdad, tengo al menos la idea de la muerte, cosa que convierte en contradictoria la proposición de Epicuro. En lo que atañe al otro, de no haber contacto alguno con él, no tendría siquiera su idea. Este primer supuesto del análisis husserliano, que el otro entre en mi experiencia y que deba entrar de manera necesaria, es explícito: «estas experiencias [se trata de las experiencias de alteridad] y sus rendimientos son en efecto hechos trascendentales de mi esfera fenomenológica»[1].

[1] Husserl, E., *Meditaciones cartesianas* (Trad. de José Gaos y Miguel García-Baró), FCE, México 1985, p. 150.

¿Cómo entra el otro en mi experiencia, cómo me está dado? Esta es la cuestión de la fenomenología. Pues la fenomenología no se pregunta por los objetos sino por su modo de donación, por los «objetos en su cómo». Según Husserl el otro me está dado en y por la intencionalidad. Que entre en mi experiencia quiere decir: en ese Fuera primordial donde se lanza la intencionalidad, en ese lugar de luz donde alcanza y ve todo lo que ella ve. Tal es el segundo supuesto de la problemática husserliana. Este segundo supuesto no es, por otra parte, más que la aplicación al problema de la experiencia de la alteridad de un supuesto absolutamente general que atañe a toda forma de experiencia sea cual fuere y, de este modo, a todo ser sea cual sea en cuanto ser que es y debe poder ser experimentado. He aquí el enunciado de este supuesto general: «Tengo que atenerme imperturbablemente a que todo sentido que tenga y pueda tener para mí cualquier ser, tanto por lo que hace a su esencia como por lo que hace a su existencia real efectiva, es sentido en —o bien, a partir de— mi vida intencional»[2]. He aquí su aplicación a la experiencia de la alteridad: «Se trata [...] de comenzar con un desarrollo sistemático de la intencionalidad patente e implícita en la que se 'hace' para mí el ser de los otros y se me expone según su contenido legítimo (o sea, según su contenido impletivo)»[3]. Y también: «Tenemos que conseguir ver *cómo, en qué intencionalidades,* en qué síntesis, en qué motivaciones se forma en mí el sentido 'otro ego' y, bajo el título de 'experiencia unánime de la alteridad', se verifica como existiendo —y, a su modo, incluso como estando ahí él mismo—»[4].

En la medida en que el alter ego se da a una intencionalidad y por ella, se da como «existiendo», como presente «él mismo», de tal

[2] Ib., § 43, p. 152.
[3] Ib., § 43, p. 152.
[4] Ib., § 42, p. 150, subrayado por nosotros.

manera que dicho él mismo no es justamente él mismo tal como es en sí, sino algo que vale por él, que debe ser aprehendido *como* él, que recibe ese sentido de ser él, sin serlo realmente: algo que no es el otro sino que es mentado como el otro; no el otro real sino el otro en el pensamiento, el otro-pensado, el nóema del otro, es decir, el otro como nóema, el otro reducido a un sentido, al sentido de ser el otro, el otro en el modo del como, del *als*, un cuasi-otro. El § 43, inmediatamente posterior a la proposición que comentamos, se titula: «El modo de darse óntico-noemático del otro, como hilo conductor trascendental para la teoría constitutiva de la experiencia de la alteridad»[5]. Trascendental porque define la posibilidad de la experiencia de la alteridad, la cual reside en una constitución, de tal modo que aquello a lo que nos abre resulta estar constituido y aprehendido como lo que es y, si se trata de la existencia misma, una existencia reducida al sentido de ser una existencia.

Se dirá que se trata de la alteridad y por consiguiente de una existencia que, no siendo la mía, no puede estarme dada en sí misma, sino sólo mentada como existente y precisamente como la existencia de la alteridad. Tal no es el caso. No es porque se aplique al problema de la experiencia de la alteridad, a la existencia y a la esencia del otro, por lo que el supuesto de la fenomenología deyecta de entrada dicha existencia y dicha esencia en la irrealidad noemática; tal cosa pende de él mismo, en tanto en cuanto no supone otra cosa que la intencionalidad. Recordemos el texto: «Todo sentido que tenga y pueda tener para mí cualquier ser, tanto por lo que hace a su esencia como por lo que hace a su existencia real y efectiva, es sentido en —o bien, a partir de— mi vida intencional». La prueba desconcertante del carácter universal de dicho supuesto la tenemos en el hecho de que no atañe sólo al ser del otro sino a

[5] Ib., § 43, p. 151.

todo ser posible en general y, particularmente, al del ego mismo, tal por ejemplo como interviene en la experiencia de la alteridad.

Por otra parte, Husserl no ha presentado el problema de la alteridad como un «problema especial» más que en un primer momento. La teoría trascendental, es decir, constitutiva del otro, no es en efecto sino una parte de la teoría trascendental del mundo objetivo. Y ello porque pertenece al sentido mismo de una «naturaleza», como naturaleza objetiva, el ser perceptible y, así, existir tanto para el otro como para mí. De modo que la constitución de la pluralidad de los egos que, como otros egos, perciben el mismo mundo precede necesariamente a la objetividad de éste y la hace posible. La homogeneidad secreta entre la experiencia trascendental del otro y la del mundo objetivo, en cuanto que ambas son constitutivas, autoriza en última instancia su puesta de relieve. El otro es lo que se me da primero en la constitución de la naturaleza objetiva, precede a ésta y la funda. Pero esta presencia aparece en un santiamén como ilusoria y se invierte al darse uno cuenta de que, si no el mundo objetivo, sí al menos algo como un mundo ya se ha abierto para que en ese primer dominio de apertura el ego del otro sea accesible y experimentable. Aparece, en efecto, en mi mundo primordial y de este modo en el interior de un mundo. Lo que también significa: se da necesariamente a una intencionalidad, aunque sea bajo su forma más arcaica.

Acabamos de formular el tercer supuesto del análisis husserliano. Este consiste en la universalidad del segundo —de la donación intencional—, es decir, en el hecho de plegar y engarzar este segundo supuesto al primero al afirmar que la necesaria inscripción del otro en mi propia experiencia, su aparición en mí, es una aparición noemática a título de correlato intencional. El otro está necesariamente dado en mí, lo que significa: fuera de mí, como algo trascendente. Este tercer supuesto, el solapamiento de la donación intencional con la donación en mí, en mi propia experiencia,

es el supuesto decisivo pero impensado de todo el análisis husserliano de la alteridad y, tal vez, de toda su filosofía en general.

Situémonos un instante fuera de este supuesto y preguntémonos qué es la experiencia de la alteridad tal como cada uno la experimenta en sí. Deseo tendente hacia un tipo de respuesta o no, emoción ante la reciprocidad de dicho deseo, sentimiento de presencia o de ausencia, soledad, amor, odio, resentimiento, aburrimiento, perdón, exaltación, tristeza, alegría, admiración, tales son las modalidades concretas de nuestra vida en calidad de vida con el otro, en cuanto pathos con, a título de sim-patía bajo todas sus formas. ¿Qué dice a propósito de todo esto la *Quinta meditación cartesiana* de Husserl? Ni una palabra. ¿O acaso no sería todo eso más que contenido empírico, de modo que una filosofía que se sitúa en un plano trascendental no tendría que tomarlo en cuenta? Pero, ¿cómo lo que posibilita una experiencia podría ser ajeno a su contenido efectivo y, más aún, a lo que constituye siempre y en todo lugar tal contenido? Posibilidad quiere decir realidad. La posibilidad trascendental de la experiencia es la fenomenización original de la fenomenicidad del fenómeno, y así de todo fenómeno concebible, su realidad y lo que la determina por entero. ¿Cómo una condición en sí no afectiva podría ser la condición de aquello que, en ella y por ella, resulta ser necesariamente afectivo?

Si la mirada de Husserl dirigida a la experiencia de la alteridad deja escapar la esencia de ésta, no es por simple distracción o falta de perspicacia. Mirada alguna fue más perspicaz que la suya, una mirada que perfila el Todo del ser a la luz de distinciones esenciales que suponen hoy en día un logro definitivo para la filosofía (distinción entre los actos que presentan y los que representan, análisis minuciosos de los diferentes tipos de síntesis y proto-síntesis: de la asociación, de la temporalización, etc). Ahora bien, es a este sólido logro al que se pone cerco en la problemática de la

Quinta Meditación; es a esa mirada terriblemente armada de Husserl a la que se oculta la sustancia concreta de la vida interpatética —tal vez porque se trata de una mirada intencional, porque es una mirada—.

Resituémonos en ella. Si la experiencia del otro es de orden intencional, la cuestión radica en saber qué tipos de intencionalidades nos dan acceso a él. A fin de circunscribirlas, Husserl se propone ponerlas entre paréntesis. De *mi experiencia* elimina el otro ego así como todo lo que de cualquier forma se relacione con él o lo implique. Lo que queda es «lo específicamente mío propio como ego [*Das mir als ego spezifisch Eigene*]»[6]. Se trata, afirma también el texto, de «delimitar dentro de mi horizonte trascendental de experiencia lo mío propio [*das Mir-Eigene*]». Pese a la brevedad de las dos citas que acabamos de desglosar, ya leemos en ellas extraordinarias dificultades que van a marcar todo el análisis husserliano.

Si lo propio es en verdad lo propio de mí, del ego, sólo la naturaleza del ego puede decir y definir lo que le es propio. Lo propio en calidad de lo propio del ego, ¿no es el ego mismo? Ahora bien, Husserl ha descartado ya esta tesis en sus análisis preliminares, y la descartará de nuevo con denuedo ya que según él conduce al solipsismo. Para evitar dicho solipsismo, ¿no es menester acaso que en el ego mismo, junto a la de lo que le es propio, tenga lugar también la experiencia del otro? Husserl debe pues disociar por una parte el ego y, por otra, lo que le es propio, si bien sólo afirma a propósito de lo propio que es lo propio del ego. En todo caso, la separación Ego/lo que le es propio, amén de su conexión esencial con la definición de lo propio y a una con su disociación necesaria a fin de poder rechazar el solipsismo, son todas ellas cuestiones que deberían ser objeto temático de una problemática explícita.

---

[6] Ib., § 44, p.154.

Con la segunda proposición arriba citada —«Delimitar dentro de mi horizonte trascendental de experiencia lo mío propio»— aparece una segunda dificultad. De ahora en adelante se entiende que el ser de lo propio debe ser aprehendido y captado dentro de un horizonte. Se dirá que esto es así de manera necesaria en una elucidación fenomenológica que se lleva a cabo como una reflexión trascendental en la que todo se da en el horizonte de su reflexión. Pero que lo propio se dé a la reflexión fenomenológica en el horizonte que ella despliega deja irresuelta la cuestión de saber si lo propio se da en sí mismo o no en tal horizonte. Esta incertidumbre aparece tanto más amenazadora cuanto que atañe tanto al Ego mismo como a lo propio del ego, vinculados ambos términos en el enigmático «lo específicamente mío propio como ego», donde el uno debe fundar al otro sin no obstante reducirlo a sí —sin que sepamos cómo lo funda ni cómo puede, al fundarlo, no reducirlo a sí—.

No obstante, de manera paradójica, la elucidación de lo propio del ego no comienza por éste sino, al contrario, por el mundo. La intuición que, en la parte central del § 44, relanza el análisis es justamente que si, gracias a la abstracción, descarto del horizonte de mi experiencia todo lo que me es ajeno, este horizonte, este fenómeno trascendental del mundo subsiste. Conviene entonces describirlo cuidadosamente bajo el aspecto nuevo que resulta de la abstracción, al eliminar en él todo lo que resulta de la referencia a los otros, todo lo que confiere a los animales su carácter de seres vivos, a los hombres su carácter de seres personales, a los objetos el conjunto de determinaciones y hasta el carácter del «estar en el mundo en torno para todos». De este modo se pone de relieve mi esfera de lo propio [*Eigenheitssphäre*], con una «naturaleza mía propia», diferente de la naturaleza objetiva y que incluye en ella mi cuerpo vivo [*Leib*], diferente de todos los demás. En esta naturaleza reducida a lo propio los otros son cosas, y yo un fenómeno objetivo «hombre» con su organismo, su alma, en suma, una

unidad psicofísica. La forma espacio-temporal, reducida de manera correspondiente, subsiste en este mundo así como mi vida que permanece experiencia del «mundo» y, por ende, experiencia posible de lo que me es ajeno.

Hagamos aquí una anotación importante. La experiencia del otro se constituirá a partir de esta esfera de lo propio y de los elementos en ella incluidos. Ahora bien, dichos elementos son todos ellos elementos mundanos, desposeídos de su estatuto original en cuanto que ya no se trata del cuerpo de los otros sino del mío, de mi Yo Puedo, de mi ego. Están desposeídos en el sentido de que la aparición que sirve de fundamento a su ser y a su comprensión es su aparición en ese primer mundo que es el mundo de lo propio. O dicho de otro modo, son siempre y en todo caso realidades constituidas.

El § 45 parece entender nuestra cuestión, y se pregunta «en qué relación están yo, el yo-hombre reducido a lo puramente propio en el fenómeno de mundo igualmente reducido, y yo en cuanto el *ego* trascendental». Ahora bien, este retorno al Ego trascendental —al que queda referida la esfera de mi yo objetivo reducido a lo propio suyo— entraña el desplazamiento de la cuestión de lo propio, de esta esfera objetiva reducida al Ego mismo: ahora es él quien define en cuanto trascendental lo que le es propio, es su propio ser el que funciona como el ser de lo propio. Sin embargo, la significación decisiva de este desplazamiento de la cuestión de lo propio se desvanece inmediatamente, en tanto en cuanto el Ego trascendental mismo deja paso al proceso de su auto-elucidación, la cual reposa sobre el proceso de su auto-constitución, que nos pone en todo caso en presencia de elementos constituidos. La esfera trascendental de lo propio del Ego donde debe leerse lo que le es propio, presenta la misma estructura esencial que aquella en que se mostraba el yo-hombre reducido a lo propio: la estructura de un mundo.

Más aún, el modelo que va a guiar la auto-explicitación del Ego trascendental en la reflexión sobre sí que instituye la reducción trascendental es la experiencia perceptiva del objeto cuyo estilo general nos recuerda el § 46, a saber, que cuando un objeto se nos destaca y entonces se dirige sobre él la mirada que capta atenta, su experiencia prosigue bajo la forma de un proceso continuo que explicita sus determinaciones inherentes en una serie de síntesis identificadoras. «Apliquemos ahora estas cosas», dice el texto, es decir, apliquémoslas al Ego trascendental, *identifiquemos la estructura de la percepción externa de la cosa con la de la auto-revelación inmediata de la subjetividad absoluta, con la esencia interior de la vida*. El ego trascendental se descubre como dado a sí mismo, o más bien, como anota Husserl, ya de antemano sin cesar 'dado previamente' antes de la captación explicitadora, y eso «con un horizonte abierto e infinito de propiedades internas aún inexploradas»[7]. En vez de problematizar de forma radical la donación que precede a la captación explicitadora y de preguntarse sobre todo si tal donación consiste primordialmente en el ek-stasis de un horizonte que la captación no hará sino descifrar, en dos golpes de mano el texto afirma, por una parte, que la revelación del ego se obtiene bien al contrario en dicha captación y por consiguiente en dicho horizonte, en un proceso de auto-elucidación, y por otra, que lo que así se revela como el ser del ego es justamente también lo propio. «Lo mío propio se descubre por explicitación [*Explication*] y posee su sentido originario a partir del rendimiento de ésta. Va revelándose originariamente en la mirada experimental explicitadora dirigida sobre mí mismo, sobre mi yo soy —dado perceptiva e incluso apodícticamente— y sobre mi identidad conmigo mismo —que persiste en la síntesis unitaria continua de la experiencia originaria de mí mismo—»[8].

[7] Ib., § 46, p. 163.
[8] Ib., § 46, p. 163.

A la auto-explicitación del ego trascendental que se lleva a cabo sobre el modelo, cabe decir incluso, sobre el modo de la percepción, se vinculan ciertas limitaciones esenciales: no sólo las que penden de dicho proceso de auto-explicitación en cuanto tal y de las que Husserl no habla, sino las vinculadas a la temporalidad del ego y que hacen que, aunque dicha temporalidad se da por mor de una percepción de mi ego concreto, su «explicitación se realiza, en amplia medida, en actos de conciencia que no son percepciones respecto de las partes esenciales mías propias a que conciernen»[9]. Se trata de recuerdos, potencialidades, de tal modo que una gran parte del ser del ego —¿de lo propio?— escapa a la percepción *stricto sensu*[10]. Lo que aparece con una evidencia absoluta son las formas estructurales que rigen el modo de cumplimiento del proceso de auto-explicitación del ego, más bien que los contenidos que advienen a la condición de dados en y por este modo de explicitación.

Ahora bien, la problemática se desvía una vez más dejando a un lado al Ego que la explicitación ha dejado escapar en lo que tiene de más propio, es decir, en lo que hace primordialmente de él un ego, para dar paso a la consideración del objeto intencional que, a poco que haya sufrido esta reducción radical a lo propio, está inscrito también en el ser plenamente concreto de lo mío propio. El problema de la experiencia de la alteridad se presenta entonces bajo la forma que reviste en la *Quinta meditación*: se trata de saber cómo este objeto intencional que me pertenece puede sin embargo ser algo más que «el punto de intersección de mis síntesis constitutivas»; ser en cierto modo irreducible a mi ser propio, realmente otro que yo, trascendente con relación a mí.

[9] Ib., § 46, pp. 163-4.

[10] Sobre la razón de ser de esta situación según la cual, en el proceso de su explicitación, el ser del ego escapa, no ya 'en gran parte' [*im weitem Ausmaße*] sino totalmente a los actos de la percepción, y sobre la necesidad de reemplazar este contenido que se oculta a la percepción por unas estructuras formales vacías, trascendentes, cf. nuestro estudio precedente 'El método fenomenológico'.

Es conocida la respuesta que da Husserl a la cuestión así formulada como expresión de los supuestos capitales que hemos evocado rápidamente. En esta respuesta compleja podemos destacar varios puntos. El «primer hilo conductor» que Husserl declara seguir está tomado del sentido mismo de la palabra otro, otro yo. «*Alter*», escribe Husserl, «quiere decir *alter ego*». *Soy por tanto Yo, el Ego original, Yo que sé originalmente lo que es un Yo en tanto en cuanto yo mismo soy un yo y no tengo experiencia del Yo más que en mí, en esta ipseidad radical que me da a mí mismo como este Yo que yo soy, como Yo, y como el único Yo que me dice lo que es un Yo*; es este Yo original el que da su sentido al otro en toda experiencia que pueda tener de él. Retomemos el análisis de Husserl: «*Alter* quiere decir *alter ego*, y el ego implicado soy yo mismo...». La continuación de la frase desmiente la significación que acabamos de reconocer o más bien la modifica por completo, deportándola fuera del ámbito original del que extrae su legitimación al mismo tiempo que su verdadero poder de inteligibilidad: «... soy yo mismo, constituido dentro de lo mío propio primordial y como único en calidad de unidad psico-física (como hombre primordial)...»[11]. Aunque el Ego trascendental sea el que constituye al otro en la experiencia que tengo de él, el ego que efectivamente opera en esta constitución y que va en realidad a hacerla posible, el ego «operativo» si así puede decirse, es un ego constituido; es un ego que aparece en la esfera primordial de lo mío propio y particularmente como habitando mi cuerpo y haciendo de él, siempre en esta esfera, en este mundo, un organismo. Ahora bien, la razón de esta situación paradójica que hace depender el sentido del otro de ser un ego de mi ego constituido —cuando éste sólo puede tener su propio sentido de ser un ego y el mío a partir de un Ego original que le confiere dicho sentido, derivado por ende, al constituirlo como

[11] Ib., § 50, p. 173.

tal—, esta razón, decimos, se nos descubrirá enseguida, en lo que a decir verdad será el núcleo mismo de la explicación que Husserl propone de la experiencia de la alteridad.

El otro entra en mi experiencia como un cuerpo que aparece en la esfera de lo propio de mi naturaleza primordial, percibido en ella con la significación de ser un organismo, es decir, un cuerpo habitado por un ego (constituido). Dado que en esta naturaleza primordial sólo mi cuerpo puede, según Husserl, estar constituido de forma original como organismo, ese otro cuerpo no es susceptible de darse él también como organismo, habitado igualmente por un ego, sino por efecto de una transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo, la cual transfiere este sentido de ser un organismo desde mi propio cuerpo al cuerpo del otro, en adelante percibido como tal. Lo que permite concebirlo por analogía como otro organismo, como el cuerpo de otro, es una semejanza que vincula dentro de mi esfera primordial ese otro cuerpo con el mío.

Hacemos notar aquí por vez primera el círculo en el que se mueve el análisis husserliano en tanto en cuanto presupone lo que pretende explicar. Pues sólo porque el otro cuerpo es percibido como un organismo —sin que yo sepa por qué, ya que no habito en él-, sólo porque se presupone esta percepción del otro como cuerpo físico, es por lo que se deduce la necesaria transferencia aperceptiva que le va a conferir por semejanza y analogía ese sentido de ser un organismo como el mío.

Contentémonos por el momento con observar la manera en que funciona esta transferencia [*Übertragung*] aperceptiva también llamada apercepción asemejadora [*eine gewisse verähnlichende Apperzeption*]. Nos encontramos de nuevo con uno de los temas destinado a enmascarar el fracaso de esta explicación. La experiencia de la alteridad no es precisamente, según Husserl, ni tan enigmática ni tan incomprensible como pensamos. Muy al contrario, es menester reconocer que lo que pasa en ella pasa en todas partes.

Por ejemplo, esta apercepción asemejadora. Ella interviene en la percepción más ordinaria y habitual de los objetos de nuestro mundo cotidiano en tanto en cuanto cada apercepción de un objeto cualquiera implica una intencionalidad que mienta el sentido de dicho objeto y que remite a una «protofundación» [*Urstiftung*] en la que se ha constituido por vez primera un objeto de sentido análogo. Esta transferencia de sentido se encuentra en la parificación, un término que va a desempeñar un papel relevante en la experiencia de la alteridad, pero que, él también, no se limita en modo alguno a ésta, siendo una ley general de la experiencia de los objetos y, como dice Husserl, «un fenómeno universal de la esfera trascendental (y, paralelamente, de la intencionalidad psicológica)»[12]. Se trata de una de las formas primitivas de la síntesis pasiva de la asociación en la que dos contenidos dados en la unidad de una conciencia aparecen como formando un par, es decir, se recubren gracias a la imposición de un mismo sentido objetivo. La obra de esta asociación parificadora consiste en transferir un mismo sentido al interior del conjunto parificado y de este modo apercibir «uno de sus miembros según el sentido del otro»[13].

Cuando este esquema de la parificación sea aplicado al problema de la experiencia de la alteridad, de tal forma que dé cuenta de ella, banalizándola en cierto modo y despojándola de su carácter enigmático, dicho esquema se desplomará literalmente sobre ella con su peso ontológico tomado del universo de la percepción, con sus categorías profundamente impropias y, de este modo, la hará estallar, la falsificará y la desnaturalizará por completo. Si la parificación es una asociación y una unidad de semejanza entre dos objetos que intercambian sus sentidos, ¿qué es menester para que funcione en la experiencia del otro y como principio de dicha

[12] Ib., § 51, p. 175.
[13] Ib., § 51, p. 176. [Ndt: Traducción parcialmente modificada por nosotros.]

experiencia? En primer lugar, es preciso que el otro sea un objeto; en segundo lugar, que yo mismo lo sea igualmente, o que haya devenido tal.

Aplicando la teoría general de la parificación al problema del otro, el § 51 declara: «En el caso que nos interesa especialmente [...] sobreviene la parificación cuando el otro entra en mi campo perceptivo»[14] proponiéndose así como objeto de éste. En cuanto a mí, al ego, él mismo no interviene en la parificación y no funciona como uno de sus dos términos sino en cuanto yo constituido, psico-físico, interior a la esfera de lo mío propio —objeto, por ende, él también—. He aquí la continuación inmediata del texto: «Yo, en cuanto yo psicofísico primordial, estoy constantemente destacado en mi campo perceptivo primordial [...]. En especial, está siempre ahí, destacado sensiblemente [*sinnlich abgehoben*], mi cuerpo físico-vivo, pero provisto, además, igualmente en originariedad primordial, con el sentido específico de la corporalidad viva»[15].

Toma aquí todo su sentido lo que hemos dicho desde el principio de nuestro comentario sobre la degradación del Ego original al rango de yo psico-físico que aparece bajo forma objetiva en el mundo de la esfera de lo mío propio. Pues se ve perfectamente cómo dicha degradación del Ego trascendental es la condición de la experiencia de la alteridad tal como la comprende Husserl, en tanto en cuanto el ego intra-mundano interior a la esfera primordial de lo propio es el que funciona en ella como pivote de la asociación parificadora con el cuerpo, él mismo objeto, del otro —cuerpo que deviene, en y por esta parificación, un cuerpo vivo—.

Semejante degradación del ser original del Ego trae aparejada de manera correlativa la del cuerpo, el cual ya no es ese Yo Puedo

[14] Ib., § 51, p. 176.
[15] Ib., § 51, pp. 176-7.

radicalmente subjetivo, radicalmente inmanente que soy yo, que se identifica con mi ego —menos aún lo que originalmente hace de él un cuerpo en su corporeidad pura, como la ipseidad hace del ego originalmente un ego— sino precisamente un cuerpo constituido, inherente a la esfera de lo propio, *que se muestra en ella y no en sí mismo* —«mi cuerpo físico-vivo que está siempre ahí, destacado sensiblemente»—, cuando el cuerpo original es esta misma sensibilidad a la que está presente tanto el cuerpo constituido como el mundo reducido de la esfera de lo propio. El paralogismo habitual de todas las teorías del cuerpo y el principio de su ingenuidad[16] radica en considerar mi cuerpo, esto es, un elemento decisivo de lo mío propio, como un cuerpo constituido por y para mi sensibilidad, es decir, que se refiere a esta y la supone, que supone un Cuerpo original que asume siempre la última donación.

La experiencia de la alteridad se falsea por entero en la medida en que el ego y el cuerpo que intervienen en dicha experiencia, en tanto en cuanto la hacen posible, son un cuerpo y un ego constituidos. Pues la experiencia concreta y real de la alteridad es, como afirmaba el propio Husserl al comienzo de la *Meditación*, un hecho trascendental que pertenece a mi esfera fenomenológica. El Ego trascendental, mi Cuerpo original en calidad de Yo Puedo, hacen, son dicha experiencia, mientras que Husserl los substituye por la representación de dos cuerpos parificados en un mundo, en el mundo de la esfera primordial de lo mío propio, esfera que no es lo primordial sino a lo sumo su auto-objetivación. Si mi Cuerpo original es el que lleva a cabo la experiencia de la alteridad —no mi cuerpo para mi sensibilidad sino mi sensibilidad misma: este cuerpo fuera de la representación y al que por esta razón puede abrirse

[16] Sobre esto, cf. nuestra obra *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (Trad. de Juan Gallo), Sígueme, Salamanca 2007.

la representación—, dicho cuerpo no puede ser precisamente el cuerpo representado y percibido que se parifica con el cuerpo representado y percibido del otro. Cuando dos cuerpos son apercibidos en parificación representativa, como puede suceder en ciertas fases de un proceso erótico, semejante situación, lejos de fundar la experiencia de la alteridad y de definirla originalmente, la presupone por el contrario: cuando el proyecto de unirse al otro se encauza como puede, ello significa que el deseo y, de este modo, el otro ya están ahí.

El análisis husserliano de la experiencia del otro no consiste, a decir verdad, en la mera aplicación del esquema de la parificación asociativa extraído del universo de la percepción. Como resultado de dicha aplicación surgen tres problemas que reflejan el carácter *sui generis* de tal experiencia. En ésta, y contrariamente a lo que sucede con la percepción, 1/ el objeto que interviene como portador del sentido originalmente creado sobre él, a saber, el sentido de ser un cuerpo vivo —sentido que será transferido al segundo objeto, al cuerpo del otro—, este objeto soporte del sentido transferido está siempre aquí, es justamente mi cuerpo constantemente presente a mi sensibilidad; 2/ el objeto sobre el que se trasfiere el sentido nunca está aquí, nunca está dado en sí mismo. No es presentado sino sólo re-presentado, apresentado: es el otro. He ahí la diferencia entre la experiencia perceptiva y la experiencia del otro: en la primera, el reverso del objeto siempre puede pasar a ser su anverso; en la segunda, el reverso del cuerpo del otro que aparece como objeto en la esfera de lo mío propio, o sea, la subjetividad real de ese cuerpo físico-vivo, no es susceptible de tal cosa; 3/ este es el motivo de la dificultad apercibida y afrontada por Husserl: «¿Cómo es que [...] el sentido trasferido es aceptado como un acervo existente, como conjunto de determinaciones psíquicas del cuerpo del otro, cuando éstas no pueden mostrarse jamás en calidad de ellas mismas en el dominio original de mi

esfera primordial?»[17]. De ahí la solución de Husserl. Pese a que el otro nunca me está dado en sí mismo, la apercepción de su psiquismo en su cuerpo presentado como objeto en la esfera de lo mío propio (apresentación resultante de la transferencia asociativa de sentido desde mi cuerpo físico-vivo al suyo), dicha apresentación me da, en calidad de co-dado, re-presentado, su psiquismo al mismo tiempo que la percepción me da dicho cuerpo. En otras palabras, el otro ego me está dado en una serie de apresentaciones que «deben su valor existencial a su nexo con cambiantes presentaciones mías propias que constantemente les corresponden».

Reflexionemos sobre estos tres puntos que separan la experiencia específica del otro de la experiencia perceptiva ordinaria. En lo que atañe al primero, la susodicha presencia constante de mi cuerpo a mi sensibilidad en la esfera de lo mío propio, hemos mostrado suficientemente que se trata de un fenómeno derivado, constituido, y no de la presencia original del cuerpo a sí mismo en su corporeidad pura, del Ego trascendental a sí mismo, fuera del mundo y fuera de la constitución. Sólo esta presencia radicalmente inmanente define una verdadera constancia, la de la propia vida trascendental con independencia tanto de todo acto de captación como del medio en que dicho acto se lleva a cabo, mientras que la presencia de mi cuerpo a mi sensibilidad en el interior de la esfera de lo mío propio no tiene nada que exija o implique su constancia, de modo que el argumento de Husserl se viene abajo.

El segundo punto es el más imponente. Se trata de la afirmación según la cual la experiencia en la que el otro experimenta lo que le es propio —en la que su ego está dado a sí mismo y su cuerpo a su sensibilidad— escapa para siempre a mi percepción directa. Todo el análisis husserliano —la oposición entre la presentación y la apresentación— se organiza en torno a este hecho decisivo que parece

[17] Ib., § 52, p. 177. [Ndt: Traducción parcialmente modificada por nosotros.]

por otra parte indiscutible, de modo que dota de credibilidad al conjunto de la *Meditación*. Ahora bien, este hecho decisivo e indiscutible es extremadamente ambiguo: solapa dos significaciones totalmente diferentes que conviene disociar con claridad. He aquí la que retiene Husserl: la imposibilidad para mí de alcanzar directamente en sí misma la subjetividad del otro pende de lo que el otro es y, así, de que la experiencia de lo que le es propio sólo le está dada a él. Esta es la razón por la que en la esfera de lo mío propio yo sólo percibo intencionalmente el cuerpo-objeto del otro, el hecho de que sea el cuerpo del otro, habitado interiormente por su subjetividad, sentido y movido por ella, no siendo más que un sentido apresentado.

He aquí la segunda significación, impensada por Husserl, de la imposibilidad primordial de percibir intencionalmente al otro en sí-mismo: tal imposibilidad no proviene en primer lugar de lo que es el otro sino de que él es un ego, una subjetividad absoluta, y ello porque toda subjetividad entendida de manera originaria, ya se trate de la del otro o de la mía, escapa por principio a la intencionalidad, temática o no, activa o pasiva y, por consiguiente, a toda presentación perceptiva. O para decirlo de otro modo: yo no puedo percibir al otro en sí mismo no porque el alter ego sea un alter, sino porque es un ego. O también de manera más explícita: porque la vida trascendental no permite, en calidad de viviente, que se abra en ella el más mínimo distanciamiento, es por lo que toda intencionalidad —la cual se mueve en dicho Distanciamiento— carece por principio de la capacidad de proporcionar acceso a esta vida. Y porque tal situación atañe tanto a mi ego como al otro, es por lo que hemos puesto en duda desde un principio la marcha de la investigación husserliana, consistente en todo momento en sustituir el ego original —*que nunca se alcanza a sí mismo intencionalmente sino sólo impresionalmente*— por unos fenómenos que son productos de su auto-constitución o de su auto-explicitación,

de manera particular, la esfera de lo propio suyo en que lo propio se disuelve por doquier en lo constituido.

El tercer punto del análisis husserliano nos descubre entonces su carácter paradójico. Puesto que el alter ego nunca puede ser percibido en sí mismo sino sólo apresentado en su cuerpo percibido en la esfera de lo mío propio, el valor existencial de dicha apresentación, decía Husserl, no puede provenir más que de su nexo constante con ciertas presentaciones perceptivas, precisamente las de dicho cuerpo percibido. La paradoja no radica tan sólo en que el fracaso de la percepción en lo referido a la experiencia del ser real de la alteridad reconduzca inmediatamente a esta misma percepción como el único medio de salvar el obstáculo, a saber, a la percepción del cuerpo-objeto del otro. Lo paradójico, en lo que atañe a la cuestión del conocimiento de la alteridad y, así, de una subjetividad, estriba en la sustitución de ésta por el modo de enfoque que conviene a una cosa, esto es, la percepción, que por naturaleza no es otra cosa que la percepción externa de un ob-jeto. De este modo la inter-subjetividad viva y patética en la que estoy con el otro, la inter-subjetividad en primera persona, da paso a la experiencia de una cosa, de una cosa muerta cuya cualidad 'psíquica' no es más que una significación irreal asociada a su ser cósico.

Acontece también necesariamente que el estilo de esta experiencia es el de la percepción y que, como todo objeto percibido, el otro, reducido ontológicamente a su cuerpo exhibido en la esfera de lo mío propio, se da según el modo en que se da ese cuerpo objeto: en una experiencia perceptiva temporal que remite sin cesar a nuevos horizontes intencionales destinados a ser plenificados intuitivamente, es decir, en nuevas percepciones. El otro no es fuera de toda representación lo que es desde ahora y por siempre para mí, sino lo que confía su ser a la representación y espera de ella ser confirmado, verificado o, por el contrario, rectificado, corregido o eventualmente anulado. «Por lo que hace a la experiencia del

otro, es cosa clara que su progreso de verificación impletiva sólo puede realizarse con buen éxito mediante nuevas series de apresentaciones sintéticamente concordes»[18]. Pero estas series de apresentaciones sintéticamente concordes sólo lo son en la medida en que son sintéticamente concordes las presentaciones con las que están en conexión y sobre las que reposan. El despliegue y desarrollo de la inter-subjetividad patética concreta queda por ende regulado por las leyes de la presentación perceptiva y no por las leyes del pathos de las subjetividades en su co-pertenencia interna al Fondo de la vida: no son las leyes del deseo y de la realización, del sufrir y del gozar, del sentimiento y del resentimiento, del amor y del odio, sino, una vez más, las de la percepción, una percepción que Husserl considera el principio y el modelo de nuestro acceso al Ser, ya se trate de la relación con nuestro propio ego o con el del otro. Fenomenología de la percepción aplicada a la alteridad, en lo que ella tiene de propio y, diría yo, de monstruoso.

¿Qué decir entonces de una experiencia de la alteridad en que la percepción no desempeñe papel alguno? Consideremos a modo de ejemplo una comunidad concreta, la formada por los admiradores de Kandinsky, y supongamos que los miembros de dicha comunidad no se han encontrado nunca ni se conocen, bien a causa de su pequeño número o bien porque se trata de una posibilidad primordial de la libre ficción en que se desarrolla el análisis eidético. Se dirá que si estos egos están juntos pese a no haber sido nunca el uno para el otro objetos de percepción es porque algo objetivo los une, a saber, la obra que admiran. Ahora bien, la contemplación de la obra de arte, según Kandisky, no es algo objetivo; el universo de la pintura no es el de lo visible si el ser de cada color no es en realidad más que su impresión en nosotros, si el ser de cada forma plástica es la fuerza invisible que la traza, el Yo Puedo radicalmente

[18] Ib., § 52, p. 178. [Ndt: Traducción parcialmente modificada por nosotros.]

subjetivo, radicalmente inmanente del Cuerpo original. En la subjetividad absoluta de esta impresión pura, de esta fuerza pura, allí donde permanece el ego, tiene lugar también por ende, como idéntico a él, su ser con el otro, pues lo que está en común, fuera de la representación y fuera del tiempo y permitiendo la comunidad fuera de la representación y fuera del tiempo, es el pathos de la obra, a la vez el de Kandinsky al crearla y el de todos aquellos que la «admiran», es decir, que han devenido dicho pathos.

Consideremos una comunidad distinta, más amplia y que en cuanto tal se considerará más significativa: la comunidad con los muertos. El hecho de que conserve la huella, en calidad de recuerdo, de su soporte perceptivo abolido es algo que atañe únicamente a los muertos que hemos conocido, y no a todos los demás que son la humanidad en nosotros. En lo que concierne a los muertos que hemos conocido, si la percepción constituía el elemento decisivo de nuestro ser en común con ellos, ¿acaso no debería éste desaparecer con la percepción misma, o al menos no subsistir más que a título de objeto de la re-presentación, del recuerdo, y no como ese pathos en nosotros que se sustrae a nuestros actos de pensamiento y que los determina secretamente?

Pero hay algo más y todavía más desconcertante. Si reflexionamos sobre ello, los muertos en nuestra vida no se identifican en modo alguno con los que han dejado este mundo. Todavía viven muchos que podríamos volver a ver y, de este modo, percibir de nuevo, de tal forma que dicho volver a ver no alteraría para nada su muerte en nosotros, haciéndola únicamente más sensible. De este modo, es menester afirmar que vida y muerte del otro, el ser en común o su interrupción, no dependen en modo alguno de la percepción, de su posibilidad o de su imposibilidad de hecho. Podemos incluso concebir que la imposibilidad de la percepción sea la condición del ser en común. ¿Acaso Kierkegaard no llega a afirmar que el ser en común con Cristo, lo que él llama la contemporaneidad,

fue más difícil para los que lo vieron que para nosotros que no lo vemos? He ahí una nota de lo que él llama «la extraña acústica del mundo espiritual» que hace que las leyes del ser en común no sean precisamente las de las cosas, las leyes de la percepción. *Hic, illic,* en lo que atañe a mi relación con el otro en la inter-subjetividad originalmente patética en que yo estoy con él, no tienen nada que ver con el *hic* y el *illic* de los que habla la *Quinta meditación* cartesiana, con el *hic* y el *illic* de los cuerpos percibidos en la esfera primordial de lo propio.

Ahora bien, es precisamente esta acústica espiritual que desafía las leyes de la percepción la que define nuestra relación concreta con el otro. Sobre ella descansa, por ejemplo, toda la obra de Kafka, o también la simple observación de Rilke a propósito de las mujeres de los alcohólicos y según la cual cuanto más cerca están de sus maridos más lejos se hallan de ellos. Si el mundo moderno elimina tanto como puede toda forma de comunidad con los muertos —comunidad que desempeñó un papel tan importante en las sociedades del pasado—, si detesta hasta su idea, hasta el punto de querer, según Nadejda Mandelstam, suprimir su mero recuerdo, si se lanza a lo que está ahí delante a cada instante, ¿no es acaso porque, como mundo de la ciencia, de la técnica y de los medios de comunicación, ha extremado el objetivismo hasta la locura? ¿No es acaso también porque el ser en común con los muertos reside en esta subjetividad radicalmente inmanente, acósmica y patética que somos?

Y no sólo el ser en común oscuro y problemático con los muertos o con un dios, sino todo ser en común posible, en tanto en cuanto éste se lleva a cabo siempre y en primer lugar en nosotros bajo la forma de una modificación inmediata de la subjetividad absoluta, en calidad de ser en común efectivo y concreto: el de la madre con el niño, el del hipnotizador con el hipnotizado, el del amante con el amado, el del analizado con el analista, etc. Antes de

captar intencionalmente al otro como otro, de manera previa a la percepción de su cuerpo e independientemente de ella, toda experiencia de la alteridad en el sentido de un estar real con él se lleva a cabo en nosotros bajo la forma de afecto. No es un modo de presentación noemática ni por ende noética lo que funda el acceso al otro sino una donación que consiste en la afectividad trascendental y, así, en la vida misma. En ésta y en su esencia propia, en modo alguno en la intencionalidad y en la constitución, reside el *a priori* universal de la experiencia de la alteridad en sus modalidades originales. Aunque la percepción interviene en esta experiencia y parece como si le correspondiese un papel director, precisamente cuando queremos ver a alguien, cuando por ejemplo los amantes se miran, se desnudan y se tocan, la cuestión consiste precisamente en saber si en tales casos la percepción es lo que nos da o no al otro, de tal forma que el ser en común, en cuanto deseo, habría en realidad precedido a dicha percepción, mientras que ella, incapaz de responderle, lo remitiría a sí mismo, es decir, a la historia patética de la subjetividad pura y a su destino propio.

El que a la intencionalidad, y de manera particular a la percepción, les resulte imposible por principio alcanzar el ser real del otro, no es sólo la afirmación central aunque no elucidada de la *Quinta meditación cartesiana*: dicha afirmación supone un revés para el conjunto de pseudo-soluciones demandadas a dicha percepción. Antes de concluir precisemos la naturaleza del fracaso con el que se topa toda presentación noemática de la alteridad.

Este fracaso, en efecto, se desdobla. El primer aspecto de dicho fracaso radica en la reducción del ser real del otro en mí a una presentación noemática fuera de mí, al simple sentido que reviste una cosa percibida por mí en calidad de alter ego. Éste ya no es en mí esta herida que yo soy o la embriaguez de una modificación real de mi propia vida trascendental: no es más que una irrealidad, el correlato de una mención intencional. Husserl ha reconocido esta

reducción de la experiencia de la alteridad a mera experiencia de lo irreal pese a su esfuerzo por minimizarla. Pese a que un abismo separa las experiencias reales de las mónadas, la comunidad intencional que franquea dicho abismo al conferir al objeto de una esfera primordial el sentido de ser otro ego no es una nada. «De otro lado, esta comunidad originaria no es una nada. Si, 'realmente'[19], cada mónada es una unidad absolutamente clausurada, el acceso intencional irreal de las otras en mi esfera primordial no es irreal en el sentido de soñado, de representación de la índole de una mera fantasía. Un ser está con otro ser en comunidad intencional»[20].

De ahí el segundo aspecto, el más grave, del fracaso de la problemática husserliana. Si las mónadas reales están separadas por un abismo, la comunicación intencional que debe superarlo consiste primeramente en sustituir dichas mónadas reales por sus esferas de lo propio. Pues sólo *ad intra* de una esfera tal, en un primer Fuera, puede operar la intencionalidad. Pero las esferas de lo propio de las mónadas están de manera natural tan separadas como las mónadas mismas. Lo están todavía mucho más en la medida en que, reducida a la esfera de lo suyo propio y a lo que de este modo le es propio, cada «mónada» se encuentra de hecho desligada de lo que le es más propio, de su propio pathos y del movimiento de la vida en ella que, como pulsión y como Deseo, la lanza ya hacia el otro.

Cabe señalar que la intervención en el texto husserliano del término mismo de mónada con su connotación leibniziana es la consecuencia de la definición del Ego original por la intencionalidad, *es decir, a fin de cuentas, una metafísica de la representación*; ella autoriza el deslizamiento de la vida inmanente del Ego hacia el mundo al que se abre por la intencionalidad, es ella la que determina la ambigüedad del concepto de lo propio, la que aflora y deviene

[19] [Ndt: 'realmente' en el sentido de 'ingrediente'.]
[20] Ib., § 56, p. 195.

consciente en el § 52 cuando afirma, para diferenciarme del extraño: «lo que puede presentarse y acreditarse originariamente, eso soy yo mismo, o me pertenece como cosa propia a mí mismo»[21].

El § 55 hace patente la separación radical entre las esferas de lo propio, el sofisma con ayuda del cual se pretende salvar dicha separación. La cuestión radica en comprender cómo el cuerpo *illic* del otro en la esfera de lo mío propio y este mismo cuerpo *hic* para el otro en su propia esfera son no obstante el mismo, o también cómo estas dos esferas pueden identificarse en y por la identificación de ese cuerpo. «Con todo», escribe Husserl, «el enigma sólo surge cuando ya han sido distinguidas las dos esferas originales; y es ésta una distinción que supone que la experiencia del otro ya ha llevado a cabo su obra»[22]. Ahora bien, todo el análisis de la *Meditación* presupone estas dos esferas de lo propio; presupone, en efecto, que la experiencia del otro ha llevado a cabo su obra, que hay otro, otra esfera de lo propio, y que el cuerpo *illic* de la esfera de lo mío propio es el cuerpo *hic* de otra, y de otro —sólo porque lo presupone más allá de sí mismo, es por lo que el análisis puede leer todo ello, lo que hace posible la parificación, la asociación, la analogía, en la esfera de lo mío—. Ahora bien, este supuesto que la percepción nunca funda y que siempre da por supuesto tiene su raíz en la vida trascendental de la que nace el ego, y sólo puede ser comprendido a partir de ella y de su propio Fondo.

Pues es precisamente en la vida y sólo en ella donde arraiga la pulsión, en tanto en cuanto dicha pulsión no es originalmente otra cosa que la pura subjetividad de esta vida, la experiencia que hace de sí, soportándose a sí misma y cargando con su propio peso

[21] Ib., § 52, p. 178.
[22] Ib., § 55, p 186.

hasta que este se hace insoportable. La pulsión consiste en efecto en descargarse de este peso tan gravoso, en emprender la liberación de su malestar o de su sufrimiento, este movimiento que nace en la vida de su propia esencia. Debido a que la vida se afecta constantemente a sí misma sin poder en modo alguno distanciarse ni escapar de sí; debido a que ella supone para sí misma el mayor de los peligros, es por lo que, haciéndose pulsión y empeñándose en ella, se esfuerza de una forma o de otra por dominarla.

El paralogismo de la *Quinta meditación* consiste en lo siguiente: describe la experiencia del otro a partir de la percepción objetiva de su cuerpo y da por sentada esta constitución intencional como la explicación de tal experiencia, cuando de lo que se trata es de explicar dicha constitución en su último motivo y, de este modo, captarla en su posibilidad misma. Se dirá que la fenomenología desconfía de las explicaciones últimas, dedicándose en primer lugar a los problemas de la descripción. Pero una descripción que deja escapar lo esencial de la «cosa misma», en este caso el pathos de toda intersubjetividad concreta, no puede legitimarse ni siquiera sobre el plano de la facticidad.

Se afirmará también que existen otros muchos textos de Husserl sobre el problema de la intersubjetividad, en particular los inéditos recopilados en los tres volúmenes de la *Husserliana* consagrados a este problema. Entre ellos cabe destacar, como lo hace Didier Frank[23], aquellos que promueven la pulsión y la sexualidad en calidad de formas fundamentales de la relación con el otro. Queda de este modo sugerida una concepción pulsional de la comunidad. Pero la intervención de la pulsión fuera de todo

[23] Frank, D., *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl,* Ed. de Minuit, París 1981, p. 152 y ss.

contexto teórico apropiado, más aún, la interpretación inmediata y como cayendo por su propio peso de la esencia de la pulsión como intencionalidad, la confusión del movimiento inmanente de la vida con una pro-yección extática en que tal movimiento, arrancado de su lugar original, es simplemente aniquilado, lejos de poder ubicar la cuestión de la intersubjetividad sobre una base verdaderamente novedosa, no hace, por el contrario, más que reinscribirla en el viejo dominio de la relación sujeto/objeto —de la intuición y su repleción y, más generalmente, del análisis noético-noemático—, fenómenos todos ellos cuyo sentido decisivo y cuyo poder de cuestionamiento filosófico nos obligan precisamente a que abandonemos dicho dominio.

La crítica aquí esbozada de la *Quinta meditación* no es en modo alguno una crítica de la fenomenología. Muy al contrario: todas las cuestiones que hemos planteado al texto husserliano son cuestiones fenomenológicas. Todas ellas se reducen en último término a una sola, que es la cuestión misma de la fenomenología, evocada al principio: ¿*cómo* se nos dan las cosas? —de tal forma que el objeto de la fenomenología es dicho Cómo mismo como tal—. Dado que la tesis de la intencionalidad constituye la respuesta al problema de saber cómo se nos da el otro, dado que repite por tanto, a propósito del otro, de la intersubjetividad, el supuesto general de la fenomenología intencional interpretada como el *a priori* universal, la *Quinta meditación cartesiana* nos conduce, por la dificultades mismas que ella suscita, a volver sobre dicho supuesto que no es propio sólo de Husserl sino de toda la fenomenología desarrollada a partir de él; la *Quinta meditación cartesiana* nos invita, nada menos, que a repensar la fenomenología misma en su fundamento fenomenológico último.

2
PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA COMUNIDAD

La idea de comunidad supone, por una parte, la idea de algo que está en común y, por otra, la idea de los miembros de la comunidad —que tienen en común lo que está en común—. La idea de comunidad nos plantea por ende cuatro cuestiones:

1/ ¿Cuál es esta realidad que está en común?

2/ ¿Quiénes tienen en común dicha realidad? Mas es menester preguntarse también:

3/ ¿Cómo los miembros de la comunidad tienen parte en lo que les es común, es decir, cuál es el modo de acceso conforme y gracias al cual entran en posesión de la realidad común? O:

4/ ¿Cómo la realidad común se da a ellos, a cada uno de los miembros de la comunidad?

Con estas dos últimas cuestiones queda atestiguado el carácter fenomenológico de nuestra investigación. Pues la fenomenología, como se sabe, tiene como tema propio no las cosas sino su donación, el modo según el cual se nos ofrecen —no los objetos sino, como dice Husserl, «los objetos en su Cómo»—.

Pretendemos esclarecer el ser enigmático de la comunidad y nuestro primer análisis tiene como único efecto multiplicar las dificultades, haciendo surgir cuatro cuestiones allí donde sólo había una. A menos que estas cuatro cuestiones no sean sino una, es decir, que la realidad que está en común, la realidad de los miembros de la comunidad, la realidad del Cómo según el cual dichos miembros tienen acceso a la esencia común, y la realidad del Cómo según el cual dicha esencia se da a ellos, no sea más que una sola y misma realidad, una sola y misma esencia, a una la de la comunidad y la de sus miembros.

Demos enseguida nombre a esta realidad única y esencial tanto de la comunidad como de sus miembros: se llama vida. De este modo podemos afirmar en lo sucesivo: la esencia de la comunidad es la vida, toda comunidad es una comunidad de vivientes.

En tanto en cuanto la fenomenología tiene como tema no las cosas sino el Cómo de su donación, y de este modo, la manifestación pura en cuanto tal, la vida de la que queremos hablar no es precisamente una cosa, un ente de cierta clase, dotado de ciertas propiedades, de ciertas funciones como la movilidad, la nutrición, la excreción, etc. La vida es un Cómo, un modo de revelación: ella misma es la revelación. De ahí que deba invertirse el orden de nuestras cuatro preguntas o, si se prefiere, advertir desde ya su identidad.

¿Cómo lo que está en común se da a los miembros de la comunidad? He aquí la cuestión. Ahora bien, que esta cuestión, la cuarta, sea ahora la primera, significa: lo que los miembros de la comunidad tienen en común no es cualquier cosa, ésta o aquélla, tal parcela de tierra o tal oficio, sino la manera según la cual les son dadas dichas cosas. ¿Cómo les son dadas? En la vida y por ella. Pero nuestra pregunta se repite inmediatamente: ¿cómo se dan las cosas en la vida y por ella? ¿Cómo da la vida?

La vida da de una manera que le es propia, de manera completamente particular, aunque este modo de donación singular sea universal. La vida da de tal manera que lo que da lo da a sí misma; de tal manera que lo que ella se da a sí misma jamás se separa de sí, por poco que sea, de modo que lo que ella se da es ella misma. La vida es la auto-donación en un sentido radical y riguroso, en el sentido de que es ella quien da y lo que es dado. Puesto que es ella quien da, sólo en ella tenemos parte de ese don. Puesto que es ella lo dado en dicho don, sólo en ella tenemos acceso a ella. Camino alguno conduce a la vida sino la vida misma. En la vida ningún camino conduce fuera de ella, es decir: no permite a lo vivo dejar

de serlo. La vida es la subjetividad absoluta en tanto en cuanto se experimenta a sí misma y no es otra cosa que eso, el puro hecho de experimentarse a sí misma inmediatamente y sin distancia. He aquí pues lo que constituye la esencia de toda comunidad posible, lo que está en común. En modo alguno una cosa sino esta donación original en calidad de auto-donación, la experiencia interior que tiene de sí todo lo que está vivo y que está vivo únicamente en y por esta experiencia que tiene de sí.

Ahora bien, en la comunidad no sólo hay vida: están también los miembros de la comunidad. ¿Quiénes son? ¿De dónde vienen? ¿Qué tienen que hacer ahí? ¿Qué significa en la vida esta proliferación de vivientes? ¿Hay siquiera sombra de respuesta para cuestiones de este género? No obstante, sabemos que nada puede venir a la vida sino a partir de ella. Los miembros de la comunidad no son pues, con relación a su esencia, algo extrínseco, una adición cualquiera, el efecto de circunstancias extrañas o empíricas. No son precisamente elementos empíricos que, unidos por azar, formarían de improviso una comunidad. Sólo los vivientes —subjetividades absolutas— entran en la comunidad de la vida. Sólo entran en ella a partir de la vida en ellos. Es menester por ende, una vez más, que partamos de la vida si queremos comprender aquello que podemos comprender de la simple existencia de los vivientes.

La vida es la experiencia de sí. Ahora bien, tal experiencia, una vez que es efectiva, es singular en un sentido radical, es necesariamente esta experiencia, esta experiencia irreductible a cualquier otra. Por ejemplo, no hay angustia que no sea esta angustia y que, tocando a cada punto de su ser en la inmediatez de su autoafección, no lo llene todo —no colme el mundo entero, como se dice de forma figurada—, mientras que ella no es tal, no es el Todo del Ser, más que en la medida en que no es en ningún mundo, en la medida en que horizonte alguno la desborda por

ningún lado, no existiendo espacio alguno de fuga por dónde pudiese deshacerse de sí, donde hubiese otra cosa que ella.

En lo que atañe a la estructura interna de la vida —estructura a consecuencia de la cual la vida es en cada caso un viviente— Kafka se expresa de este modo: «Suerte», afirma él, «que el suelo sobre el que te sostienes no pueda ser más ancho que los dos pies que lo cubren». Ya se trate de una «suerte» o de la insoportable carga de la vida estrechada a sí, en todo caso la interioridad radical de la vida —interioridad en la que se ajusta punto por punto a sí misma— la construye desde dentro como esta experiencia que es lo que ella es no en la identidad exterior de la cosa de la que afirmamos que es la misma, sino que es lo que ella es en calidad de esta experiencia ajustada punto por punto a sí, sintiéndose y experimentándose de esta forma. En otros términos: la esencia de la subjetividad absoluta en cuanto puro hecho de experimentarse a sí misma inmediatamente es de manera idéntica la esencia de la ipseidad.

La esencia de la ipseidad no es una esencia ideal, el correlato de una intuición eidética. No es tal sino en nuestra representación, en la irrealidad. En cuanto esencia real, por el contrario, en calidad de vida efectiva y viva, ella es en cada caso un Sí mismo efectivo, la identidad entre lo afectante y lo afectado en una auto-afección que individualiza radicalmente, que pone el sello de la individualidad sobre todo lo que se auto-afecta en ella. La subjetividad es el *principium individuationis*. En ella nace de manera necesaria y en cada caso un ego, un Individuo en el sentido trascendental, en el sentido de lo que puede y debe primordialmente ser tal. En la medida en que la subjetividad de la vida constituye la esencia de la comunidad, la vida es precisamente una comunidad: no sólo vida, sino un conjunto potencial de vivientes.

La comunidad no es otra cosa que este conjunto de individuos vivos. El concepto de individuo, en el sentido aquí destacado, es tan esencial que sólo hay comunidad con él. La tentativa de oponer

lo uno a la alteridad, la comunidad y el Individuo, de establecer entre ellos una relación jerárquica, es un simple sinsentido: dicha tentativa opone a la esencia de la vida lo implicado necesariamente por ella. Cuando unos u otros sistemas políticos predican, si no la eliminación del individuo al menos su subordinación a ciertas estructuras, a ciertas totalidades más esenciales que él, incluso a una comunidad más alta que él, dicha comunidad no es tal, esta totalidad es una abstracción, por ejemplo burocrática, que ha usurpado su lugar a la vida, pretendiendo hablar y actuar en su nombre. Pues en la vida el Individuo jamás está de más o subordinado, siendo el propio modo de actualización fenomenológica de esta vida. Ahora bien, la situación en que se produce el abajamiento del individuo no es sólo circunstancial y política, es también teórica y aspira a la universalidad: se lleva a cabo por doquier allí donde —de una forma o de otra, y en el universo de la técnica moderna particularmente— dándose por hecho que la objetividad es el lugar de toda verdad concebible, la vida y el individuo consustancial a ella son eliminados. De manera consciente o no, voluntaria o no, la consigna de este objetivismo teórico se une a la formulada de manera más clara en el plano político: «¡Viva la muerte!».

Si el destino del individuo y el de la comunidad están vinculados, no siendo más que un mismo destino, resulta entonces de suma importancia que precisemos el estatuto del individuo de modo que descartemos todo malentendido. Meditemos por un momento sobre la anterior cita de Kafka en que se nos hizo patente dicho estatuto. Si el suelo sobre el que me sostengo jamás es más ancho que los dos pies que lo cubren, su contacto, o sea, la subjetividad absoluta, define un *Hic* absoluto, el *Hic* donde me hallo, donde estoy —más exactamente: que yo soy—. El *Hic* es la ipseidad de la subjetividad. Lo que caracteriza a dicho *Hic* es 1/ que jamás puede ser visto porque en la ipseidad de la subjetividad —es decir, en la subjetividad— no hay distancia alguna, ni el

menor distanciamiento donde pueda deslizarse una mirada; 2/ no siendo jamás visto, no es visto en modo alguno, ni como un allí-abajo, un *illic* cualquiera, ni como un pretendido *hic*, que podría convertirse en este *illic*. El *hic* absoluto es indeclinable y nada puede intercambiar en ningún caso su lugar con él; 3/ no siendo visto porque no está jamás en un mundo, porque no se muestra en el ek-stasis del Ser, porque no es un fenómeno en el sentido de la fenomenología, en el sentido griego, el *hic* escapa al mismo tiempo al conjunto de las categorías que pertenecen a este mundo y reposan en él. Por ejemplo, a la intencionalidad.

Aquí hemos de tener cuidado, pues si queremos pensar la comunidad a una con los individuos, con los egos que la componen, hemos de desahuciar, y desahuciar de manera radical, la forma en que habitualmente comprendemos dicho ego así como su *hic*, su cuerpo, sus diversas propiedades. Precisamente lo comprendemos *como* un ego, lo tomamos por este ego que es en tanto en cuanto lo comprendemos como tal. Esto quiere decir: adviene al mundo y se muestra en el horizonte del mundo como siendo este ego, como el mío o como el tuyo. En la fenomenología husserliana: todo ego está constituido por una intencionalidad que le confiere ese sentido de ser un ego, de manera más precisa, el mío, el tuyo. De tal forma que el ser, la ipseidad de este ego, se reduce al sentido de ser un ego, a mostrarse como un ego y a ser percibido como un ego, en este mundo original en que se despliega la intencionalidad.

Ahora bien, ¿por qué la intencionalidad percibe eso que se muestra en el mundo como siendo un ego y le confiere el sentido de ser tal? He ahí el mayor de los misterios. Pues el poder que da el sentido sólo puede conferir a lo que se muestra en el mundo, donde no hay ni ipseidad ni ego posible, el sentido de ser en sí mismo una ipseidad si ésta ha desplegado su esencia en otra parte. La intencionalidad no se alza más que a la caída de la noche. Para decir una sola palabra a este respecto diremos que —al menos

cuando de lo que se trata es de la ipseidad del ego— ella siempre llega demasiado tarde.

Hacemos hincapié en ello, pues lo poco, lo escasamente poco que la filosofía occidental ha dicho sobre los miembros de la comunidad, ella lo ha extraído de manera ciega de esa estructura de «como» que es el mundo. Tal cosa se hace evidente cuando esta estructura alcanza su verdad en la metafísica moderna —momento en que dicha estructura del mundo se convierte en la de la representación—. Re-presentar significa presentar como. En la representación, yo, la ipseidad, se escribe: yo me re-presento. Es decir, yo presento algo como yo, como mi yo o como el tuyo. ¿Por qué eso que está ante mí puesto es yo o tú? Nada sabemos acerca de ello. ¿Y qué es eso que es yo o tú? En la representación tampoco sabemos nada sobre tal cosa.

Es verdad que en la representación el ego se desdobla de forma extraña: no es sólo, en un primer sentido, el objeto de dicha representación sino también, y en un segundo sentido, su sujeto: no sólo lo que es presentado sino lo que presenta y presenta a sí, lo que *se* re-presenta. También es menester señalar que este Ego, el ego verdadero, el Ego trascendental que acompaña a toda representación y a quien toda representación está presente, sólo es pensado en función de ésta y, a fin de cuentas, como idéntico a ella y, así, al mundo del que la representación es el último avatar. «Yo me represento» enuncia la estructura de la representación. El hecho de que en el enunciado de la estructura de la representación el ego aparezca ahora como el polo idéntico al que se refiere lo representado, que este polo sea investido por una ipseidad, no es siquiera un simple supuesto sino más bien un atolondramiento del lenguaje en la medida en que, como Kant repite, este Yo soy no es más que «una simple proposición» cuyo motivo no queda claro ya que todo intento de decir algo más sobre este ego, de asignarle un ser cualquiera, es un paralogismo. La filosofía contemporánea ha dirigido

contra la filosofía del Sujeto y del Ego-sujeto una crítica radical, pero ha olvidado que fue la propia filosofía del sujeto quien produjo dicha crítica, auto-destruyéndose propiamente, de tal modo que la crítica contemporánea no es más que una repetición inconsciente de la misma. Ahora bien, el Ego-sujeto y su ipseidad implícita se descomponen hasta el punto de desvanecerse propiamente en la representación, y de manera más general en la luz de un mundo, debido a que la esencia de la ipseidad es fundamentalmente irreductible a dicha luz y jamás brilla en ella, no siendo un fenómeno al modo griego.

En este punto hemos de prestar más atención a nuestra propia tesis, aceptada tal vez un poco apresuradamente como evidente de suyo. Hemos dicho: la esencia de la comunidad es la vida, toda comunidad es una comunidad de vivientes. Dado que la vida se auto-afecta inmediatamente sin el intervalo de Diferencia alguna, fuera de la representación y fuera del mundo; dado que la ipseidad nace en esta experiencia acósmica; dado que esta experiencia, en calidad de efectiva, es una experiencia singular y determinada, en ese caso todo lo que ha caracterizado a la comunidad, a sus miembros y a sus relaciones, se encuentra confinado desde el principio fuera del mundo que, no obstante, nos parece ser aquel en que los hombres están juntos. ¿Hemos de afirmar entonces que, pese a la apariencia, toda comunidad es invisible? Corramos ese riesgo.

No obstante se impone una observación. Para intentar elucidar el ser de la comunidad hemos apelado a la fenomenología y a sus supuestos. Para la fenomenología, «cuanto hay de apariencia, tanto hay de ser». Pero para ella la apariencia que funda el ser es el fenómeno griego, lo que se muestra y brilla en la luz. Acabamos de impugnar radicalmente estos supuestos a modo de introducción al problema de la comunidad. Por el contrario, la fenomenología histórica y ahora clásica se ha apoyado en dichos supuestos a fin de resolver el problema de la comunidad —y para resolverlo con brillo,

como un problema hasta entonces irresoluble y que ella resuelve por vez primera—. Este problema es presentado como el de la experiencia de la alteridad, y ello con todo derecho si la comunidad no se reduce ni a su propia esencia ni a sus miembros, sino que implica además la relación que éstos mantienen directamente entre sí. Bastaría con descartar la interioridad —que con la figura del *cogito* ha arrojado por un instante su sombra sobre el desarrollo de la filosofía occidental, y que a su vez también lo ha hecho, es menester reconocerlo, sobre nuestro propio análisis— para establecer la relación con el otro. Desde que el hombre ya no está encerrado en sí mismo en una pseudo-interioridad como en una caja de la que ya no podría salir, desde que es comprendido como un ser-en-el-mundo y, de este modo, cabe las cosas, cabe los otros y con ellos, el problema de la alteridad está resuelto, o más bien, parece que nunca ha constituido un problema, salvo si exceptuamos las construcciones tortuosas de las especulaciones desmañadas. El *Dasein* es en cuanto tal un *Mit-sein*.

Max Scheler ha dado a esta fenomenología de lo que está ahí, en el mundo, ahí y en calidad de indiscutible, un desarrollo radical, sistemático, grandioso y patético en cuanto carcomido por la aporía que zarandea siempre este género de evidencia antes de abatirla. La tesis de Scheler es la misma que la de Husserl en la *Quinta meditación cartesiana,* con una diferencia ínfima, un matiz minúsculo, un pequeño golpe de mano por el que se pretende transformar en victoria definitiva lo ya arrebatado en la derrota. Husserl, Scheler (me atengo al resultado ahorrándome las problemáticas por falta de tiempo): percibo, alcanzo directamente en mi intencionalidad el ser psico-físico del otro, su cuerpo, no como una cosa análoga al resto sino como un cuerpo vivo, es decir, habitado por un psiquismo, un cuerpo que ve, que coge, que siente, que sufre, que experimenta placer, etc. El cuerpo vivo donde el ser psico-físico del otro es una totalidad, una unidad indisociable de tal manera que es

imposible percibir un aspecto de él, el aspecto corporal, sin percibir el aspecto psíquico, o a la inversa.

¿Qué sucede sin embargo con estos dos aspectos? El hecho de que una parificación, una asociación infinitamente potente los una de tal forma que sean inseparables, no empece a que planteemos a su respecto algunas cuestiones cruciales de índole ontológica y fenomenológica. Es menester preguntar: ¿son homogéneos estos dos términos? ¿Están hechos de una misma realidad, de una misma tela? ¿El poder de donación que los da es el mismo, es la misma intencionalidad o se trata de dos intencionalidades diferentes? ¿Se trata en ambos casos de una intencionalidad? Por muy apresuradas, por muy mal que estén planteadas estas cuestiones, la respuesta es negativa. El psiquismo del otro, su alma, es sin duda radicalmente diferente de su cuerpo-cosa, pero sobre todo el modo de donación de este psiquismo es esencialmente diferente.

En el análisis de Husserl esta diferencia sólo se reconoce en la medida en que se falsifica y escamotea cuanto sea posible. He aquí cómo: mientras que el cuerpo del otro me es presentado, es decir, está realmente dado a mi percepción que lo alcanza en sí mismo tal cual es, su psiquismo no es más que apresentado, está dado en parificación con su cuerpo que yo percibo; pero él mismo no está dado ni percibido en sí mismo, no es presentado sino sólo re-presentado. La diferencia entre la percepción del cuerpo del otro y la de su alma es la diferencia entre una percepción propiamente hablando, entre los actos que dan en persona y los que no dan más que una representación de la cosa y no la cosa misma —una imagen, una copia, un doble—. Es una diferencia entre dos tipos de intencionalidad, *ad intra* de una fenomenología intencional y explicable por ella. En la experiencia del otro la fenomenología intencional puede no sólo mantener sino verificar su supuesto último según el cual todo sentido que puede tener

para mí la esencia o la existencia de un ser cualquiera se enraíza en la vida intencional[24].

Todo lo que atañe a la experiencia del otro y, de este modo, a la comunidad misma es por ende reducible al sentido y expresable en términos de sentido. Yo que me percibo como aquí, percibo al otro en la esfera de lo mío propio como otro cuerpo, como un cuerpo vivo y, así, como cuerpo del otro, como alter ego —que esta allí y que desde su allí, que es un aquí para él, me percibe a mí como un allí, que es un aquí para mí—. Es el mismo allí, que es aquí para mí, el que es allí para él. De igual modo todos los objetos forman un solo y mismo sistema de objetos, que son los mismos, vistos de tal manera por mí, de tal otra por él, según dos sistemas de apariencias comprensibles y explicables a partir de un solo sistema de objetos, de un solo y único mundo objetivo. Comunidad de los que perciben ese solo y mismo mundo objetivo, y que son entre sí como los sistemas de dichas percepciones, como otras tantas apariencias diferentes de una sola y misma realidad, de un solo y mismo mundo. He ahí pues lo que los hombres tienen en común, la realidad ideal de ese mundo objetivo, del que son meros sistemas armónicos de representación. Fenomenología de la percepción, cabe decir, del sentido, del sin-sentido.

Planteemos sin embargo una cuestión. ¿Por qué en la percepción del cuerpo psíquico del otro sólo es percibido el cuerpo, mientras que su alma no es sino apresentada, es decir, no es percibida y, añade Husserl, no puede serlo jamás? Tal vez porque se trata del otro o quizás por esta razón más última, a saber: que lo que constituye en general el ser de un ego —ya se trate del ego del otro o del mío—, esto es, la ipseidad y la *ecceidad* absoluta de la subjetividad de la vida, no llevando en sí fuera alguno, no es

[24] Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, § 43, op. cit., cf. *supra*, p. 184.

tampoco susceptible de ser apercibido en sí, de tal forma que escapa por principio a toda intencionalidad concebible.

Este Abismo que se abre bajo el paso de la fenomenología intencional, esta no-perceptibilidad de la ipseidad de la vida, este último obstáculo erigido ante la mirada del pensamiento y que dicha mirada jamás ve, Scheler creyó que podía eliminarlo, gracias a una tesis inaudita, a saber, que yo percibo no sólo el cuerpo del otro sino su psiquismo. Este es el matiz aportado al análisis husserliano: percibo no sólo el rubor de su cara sino también su vergüenza, inmediata e indisolublemente. La unidad psico-física es una unidad primitiva: sólo después se introduce una disociación entre dos series de fenómenos que, no obstante, son en cuanto tales fenómenos, cosas que brillan en la luz y donde la mirada intencional las encuentra.

En relación con esta percepción *stricto sensu* de la realidad psíquica, Scheler reconoce su condición y la afirma: que lo psíquico sea una realidad trascendente, el correlato de una intencionalidad posible. Y de hecho, el mundo no es sólo y en primer término ni físico ni material; es un mundo constituido de predicados axiológicos, afectivos: un mundo sereno o amenazador, perjudicial o ventajoso, un mundo psíquico, lleno de fiebre, de enfrentamiento, de resentimiento, de tedio, de fatiga, un mundo poblado de miradas que me miran o que me evitan o simplemente me ignoran. En esa corriente psíquica anónima se forman a decir verdad, según Scheler, como torbellinos que hacen que esas múltiples realidades psíquicas no se dispongan al azar ni de manera indiferente, sino que se organicen según una diversidad de mini-sistemas; se encuentren atraídas, referidas a ciertos centros que son los diversos egos de los que ellas aparecen como sus vivencias[25].

[25] Scheler, M., *Esencia y formas de la simpatía* (trad. de José Gaos), Sígueme, Salamanca 2005, p. 285.

Es menester preguntarle a Scheler por qué en dicha corriente psíquica se forman estos torbellinos que resultan ser egos, por qué la unidad del ser psico-físico se diferencia, por un lado, en lo físico, es decir, no siente nada y no se siente a sí mismo, y, por otro, en lo psíquico, es decir, se siente y se experimenta a sí mismo. Es menester preguntarle por la esencia de la ipseidad y por la esencia de la vida. Volvemos pues a nuestro problema.

En la vida, la relación entre los vivientes sólo puede comprenderse a partir de la esencia de la vida, una esencia que es la suya, es decir, y recordándolo de nuevo, fuera de esta estructura de «como» que es el mundo, fuera de la intencionalidad, fuera del sentido. Esta esencia de la vida nosotros la pensamos como auto-afección. Ella, como hemos mostrado, hace que esta vida sea en cada caso un viviente —lo cabría llamar un «ego» si no entendiésemos por tal cosa de manera inevitable el ego de la representación, el ego que se proyecta y que emerge sobre el horizonte del mundo como ese ente que es un ego—. Si este ego trascendente, bien sea que trascienda o bien sea lo trascendido, está ausente de la relación de los vivientes en la vida, en ese caso tal relación no tiene nada que ver con lo que el pensamiento clásico y la fenomenología en su estela describen como la experiencia de la alteridad. Pues según su descripción, en una experiencia tal y para que realmente sea la experiencia de la alteridad, es menester que el otro sea percibido como otro, como otro que yo, como el alter de mi ego —ego, yo que estoy pues co-implicado en esta experiencia en cuanto yo y en cierta forma co-percibido en ella como yo—.

Ahora bien, esto es precisamente lo que jamás se produce en las experiencias originales que tenemos de los otros, por mucho que estemos realmente con ellos. Y no puede producirse en tanto en cuanto, como correlato de la intencionalidad y como sentido noemático, un ego —el otro o el mío— es una irrealidad, no lleva en sí en caso alguno la realidad de la vida en la efectividad de su

auto-afección. Consideramos por ejemplo la relación del niño con su madre, en todo caso bajo sus primeras formas: dado que precisamente se produce fuera del mundo y de la representación, no supone en ella la emergencia de ningún yo en cuanto yo ni de ningún otro en cuanto otro. El niño no se percibe como niño ni percibe a su madre como su madre. Y ello porque el horizonte en que podría apercibirse como el hijo de su madre todavía no se ha logrado. De ahí que toda descripción que tenga en cuenta tal apercepción o que la suponga implícitamente como apercepción de una relación con respecto a la cual el niño se comprendería, por ejemplo, como amando a su madre, sean todas ellas descripciones ingenuas que proyectan retrospectivamente las estructuras de la representación sobre una pura experiencia abismada en su subjetividad y en la que todavía no hay mundo alguno, así como tampoco ninguna de las relaciones que lo constituyen. Si se trata de esta pura experiencia que designamos mundanamente como el niño, no podemos concebirla más que como esta subjetividad de la que hablamos, acorralada en sí, librada a sus modalidades, impotente para deshacerse de ellas, es decir, de sí, sufriéndolas en un sufrir primitivo que desafía toda libertad, es decir, justamente la posibilidad de deshacerse de ellas, o sea, el Ek-stasis de un mundo.

Se dirá que nuestro ejemplo, por trillado que esté en la actualidad, es un ejemplo límite. Al querer concebir la comunidad de los hombres fuera del mundo, como si no fuese una comunidad de hombres en el mundo, de hombres que afrontan este mundo —de tal forma que el carácter diferenciado de las comunidades concretas depende justamente de los modos de este afrontamiento, de la relación con la naturaleza en el trabajo y como co-trabajo—, al dejar a un lado esta situación ineludible, ¿acaso no nos situamos en la abstracción? Las fases de la formación de una comunidad humana, es decir, mundana, sólo tienen, se dirá también, una significación genética. ¿Pero acaso la génesis sólo tiene un alcance histórico,

delimitando una fase destinada precisamente a ser superada? ¿No supone más bien el retorno al Arjé, a lo siempre presente y a lo siempre agente? Como el animal de Nietzsche, el niño de Freud tampoco designa una etapa en un proceso, es el título oculto de una esencia, la esencia de la vida. De ahí que sus caracteres se encuentren en realidad en toda determinación de la vida, independientemente de su edad.

Consideremos pues otro ejemplo: la hipnosis. Sean cuales fueren las incertidumbres que rodean este extraño fenómeno, la única tesis segura que se puede formular a su respecto es esta: ni el hipnotizador ni el hipnotizado están presentes para este último, y ello porque ni uno ni otro aparecen en un mundo, no siendo fenómenos en el sentido griego. O también, el «hipnotizado» no se representa ni al otro ni a sí mismo puesto que no se representa nada, porque ahí donde él está, en la vida, no hay representación.

Podemos encontrar probablemente una situación semejante en la hipnosis animal. Cuando una ardilla está fascinada por una serpiente que se dispone a engullirla, no la percibe como otro amenazador —como se dice de una vaca que percibe la hierba como algo bueno para comer—, así como tampoco se percibe a sí misma en peligro. En la medida en que dicha diferenciación subsistiese, la fascinación, la hipnosis, sería un fracaso. Esta sólo se lleva a cabo, al parecer, cuando el «animal» converge con una moción en sí, con una fuerza, de tal manera que no es nada más que dicha fuerza y se deja llevar por ella.

Se objetará que esta situación de la hipnosis es todavía más particular que la del niño, y que es paradójico concebir una comunidad de hombres, de adultos, sobre este modelo. A menos que toda comunidad posible sea de orden hipnótico, incluidas las comunidades más evolucionadas, aquéllas en que la parte de la inteligencia es, según parece, la más predominante. Tomemos pues un ejemplo más, la comunidad formada en el psicoanálisis por el analista y el

analizado, o mejor, tomemos en consideración a este —pues precisamente el analista no existe para él, en todo caso en su representación: se sustrae a su mirada y hace como si no estuviese allí—.

El psicoanálisis es una terapia válida principalmente, al menos inicialmente, para las neurosis de transferencia. Dicha terapia consiste precisamente en una transferencia, a saber, en la repetición de la transferencia de la que el psicoanálisis se sirve para la terapia. El psicoanálisis es doblemente esclarecedor, en la medida en que nos pone dos veces en presencia de la transferencia y de su esencia, una primera vez tal como ha tenido lugar en la vida del paciente, y una segunda vez tal como se repite sobre el diván del analista. En verdad, decimos mal cuando decimos dos veces. En la vida del enfermo la transferencia no se produce una sola vez: se producía y se repetía sin cesar, era la repetición. La repetición intentada en el análisis es un repetición muy particular, una repetición que pretende ser la última, que tiene como meta ponerse fin a sí misma. ¿Pero cómo?

Para responder a esta pregunta, ¿acaso no sería menester que supiésemos primero por qué en la vida la transferencia era la repetición? Lo era porque estaba en la vida, porque la vida es la repetición. Ella no lo es como nos lo representamos, al modo de un acontecimiento que sobreviene en varias tomas en el mundo. La vida es repetición en tanto en cuanto no adviene en un mundo y en tanto en cuanto, en ausencia de toda puesta a distancia y en la imposibilidad de instituir tal distancia entre sí y sí, es lo que es por siempre. De ahí también que ella hace lo que hace y no cesa de hacerlo. En la inmanencia radical de la subjetividad absoluta de la vida, es decir, en su no-diferenciación consigo, reside la condición de las posibilidades y la esencia de toda acción, que no es nada más que la actualización de una fuerza en su inmanencia primordial cabe sí y hecha posible por ésta. He aquí pues por qué en la vida o en el análisis la transferencia se repite y se repite a la manera de una fuerza, por qué

es un *Agieren* obstinado, inmerso en sí, sumergido por sí, y que no puede hacer otra cosa que lo que hace —un *Agieren* sonámbulo, ciego, indiferente a todo lo que le rodea, un hacer en estado de hipnosis —«inconsciente».

«Inconsciente» si consciente significa lo que se representa en un mundo y se muestra a su luz, y si todo lo que se mantiene fuera de dicha luz y no pudiendo ser aclarado por ella se encuentra al mismo tiempo fuera de la experiencia y, de este modo, no es nada —o al menos algo que no se muestra nunca en sí y cuya existencia no puede ser más que inducida a partir de algo que se muestra, de índices como, por ejemplo, las asociaciones del analizado—.

Pero, ¿qué es pues lo que se repite en la transferencia y actúa en ella al modo de una fuerza? ¿Nada de lo que conocemos, nada consciente? O, por el contrario, lo consciente en sí, es decir, lo que, a diferencia de todo lo representado, no puede dejar de estar presente: el afecto, del que Freud nos dice que jamás es inconsciente. Resulta necesario entender aquí la pertinente anotación de Mikkel Borch-Jacobsen que afirma que en la transferencia analítica el inconsciente se muestra desnudo, tal como es en sí[26]. Esta es la razón por la que, añadimos nosotros, el psicoanálisis ha organizado la repetición de esta transferencia, porque a fin de cuentas, aunque imagina confiar el asunto al lenguaje y a la verbalización, tiene que ir a buscar este inconsciente allí donde está y como está, como esa fuerza bruta y como ese afecto puro.

¿Por qué la fuerza es un afecto? ¿Por qué el afecto es una fuerza? ¿En qué sentido la cuestión del par primordial Fuerza/Afecto es la nuestra, es la de la comunidad? Ninguna fuerza es posible, ninguna fuerza puede actuar si previamente no está en posesión de sí, si no se experimenta a sí misma en la inmediatez que expulsa

[26] Cf. el artículo «L'hypnose dans la psychanalyse», en Léon Chertock, Mikkel Borch-Jacobsen et coll., *Hypnose et psychanalyse*, Dunod, París 1987, p. 51.

toda puesta a distancia —en la vida—. La efectividad fenomenológica de esta experiencia, de esta fenomenicidad no griega, es la afectividad en lo que ella tiene de indiscutible, de irreducible, de absoluta —fenomenicidad que nunca está cerrada al paso, que subsiste cuando todo se cierra—. Pues, según la intuición decisiva de Descartes, cuando se ha puesto entre paréntesis el mundo entero suponiendo que tal vez no sea más que un sueño, el temor experimentado en este sueño no es menos verdad de manera absoluta, incondicional, pese a que se trate de un sueño. En este sentido la vida es lo absoluto: en cuanto que es el afecto.

Si toda fuerza es un afecto, ¿es todo afecto una fuerza? El afecto no es en primer lugar ningún afecto particular, sino la vida misma en su sustancia fenomenológica irreducible a la del mundo. Es la auto-afección, la auto-impresión, el sufrir primitivo de la vida acorralada en sí, aplastada contra sí, abrumada bajo su propio peso —la vida que se afecta a sí misma no como el mundo la afecta según una afección a distancia, puntual, con lagunas, a la que es posible sustraerse, por ejemplo, desplazándose o desviando la mirada—. El afecto es la vida que se afecta según esta afección endógena, interna, constante, a la que es imposible esta vez sustraerse en modo alguno. En esta experiencia, cuando el sufrir de la vida —no pudiéndose ya soportar a sí mismo— se torna un sufrimiento insoportable, nace el movimiento de huir de esta vida y, como tal cosa no es posible, de cambiar. Esta es entonces la necesidad, la pulsión. Freud ha dicho con profundidad que «el yo queda sin defensa contra las excitaciones pulsionales»[27]. La pulsión es incluso esta ausencia de defensa de la vida frente a sí misma. Así pues, el afecto es en sí mismo una fuerza, él no cesa de suscitarla en él a partir de lo que es.

---

[27] Freud, S., *Métapsychologie*, en *Gesammelte Werke*, London Imago Publishing Co., t. X, p. 212.

Esquemáticamente acabamos de afirmar lo que es un viviente y, por consiguiente, la naturaleza de las relaciones que los vivientes mantienen entre sí en la comunidad en tanto en cuanto la naturaleza de sus relaciones es de manera idéntica su propia naturaleza: no se trata primariamente de relaciones situadas en el mundo y en su representación, que ponen en juego las leyes de dicha representación, las leyes de la conciencia; se trata de relaciones situadas en la vida, que ponen en juego las leyes de la vida, su naturaleza, fundamentalmente, el afecto y la fuerza que produce. Así las cosas, podemos afirmar: toda comunidad es por esencia afectiva y, al mismo tiempo, pulsional —y ello atañe no sólo a las comunidades fundamentales de la sociedad, la pareja, la familia, sino a toda comunidad en general, cualesquiera que sean sus intereses y sus motivaciones explícitas—.

¿Acaso no es reduccionista esta concepción de la comunidad? Una vez más: ¿no se edifica acaso toda socialidad concreta en el mundo y en función de él? Si pensamos en la joven de la que habla Freud, que decide salir e ir a la calle, o también, en la joven que, al comienzo de *El bello verano* de Pavèse, hace lo mismo y atraviesa el espacio que se abre ante ella, ¿no debemos sostener, por el contrario, que la comunidad hacia la que van existe ya en ellas? ¿No sería algo así como el peso de un malestar que las empuja a hacer lo que hacen, como ese afecto que es una fuerza? La comunidad es un *a priori*.

¿Pero no es acaso en el mundo donde dicha comunidad se realiza, donde tiene lugar el encuentro y donde la pareja se une? ¿Cómo excluir aquí los poderes de la representación? ¿No buscan acaso los amantes una suerte de exhibición recíproca a la luz del mundo, no quieren verse, tocarse? ¿Qué quieren tocar? La sensación del otro, su vida. Tal cosa no adviene jamás, pues si yo experimentase el placer del otro tal como él lo experimenta, es decir, en realidad tal como ese placer se experimenta a sí mismo, yo sería el

otro, o él sería yo. De este modo, cuando la pulsión se ha convertido en deseo, el deseo del otro en este sentido radical, es menester afirmar: dicho deseo es sin objeto, es decir, que no tiene objeto para él. De ahí que yerre por el mundo como un fantasma y se vincule a imágenes.

¿Qué sucede pues en realidad en el ayuntamiento erótico? La caricia sigue la huella del placer del otro, lo invoca, pero lo que toca es el cuerpo-objeto del otro, no su cuerpo original, radicalmente subjetivo, radicalmente inmanente, su placer en sí mismo, fuera del mundo, fuera de todo mundo posible. Esta es la razón por la que este momento de unión íntima, de fusión amorosa, es paradójicamente aquel en que los amantes acechan signos, escrutan indicios, se mandan señales. El comportamiento erótico mismo sobreañade por instinto a la simple venida del placer el proyecto de su venida allí donde reside tanto para el otro como para sí mismo. Pero en este proyecto mismo se atestigua su fracaso, el hecho de que el placer del otro no está presente en sí mismo sino co-presente, apresentado según la parificación asociativa cuyo cumplimiento remeda el emparejamiento real. Pero cuanto más fuerte, cuanto más unificadora sea la parificación asociativa, más evidente resulta la simple apresentación, es decir, la alteridad que a fin de cuentas crece en él hasta ese abismo que separa por siempre dos lugares, aquel en que el placer es el placer y aquél en que se presume ser tal —el Abismo en y por el cual el otro es el otro—.

¿No encontramos aquí de nuevo la descripción husserliana? ¿No nos sitúa de nuevo en el marco en una fenomenología de la percepción que es una metafísica de la representación?

Es menester por ende, mediante un último esfuerzo del pensar, que continuemos pensando la comunidad en su ser en propio, en la vida. En la vida están los vivientes, aquellos que son tales por la ipseidad de la vida, es decir, por su auto-afección. Conviene ahora precisar la naturaleza de ésta.

Auto-afectarse no significa, como en el concepto kantiano o en su comentario heideggeriano, ser el origen de su propia afección y, así, ponerse a sí mismo en el ser, según la posición opositora del sentido interno, es decir, del tiempo, en la que el yo pienso se convierte en un yo soy. Cuando estos supuestos del idealismo alemán fueron aplicados de forma consecuente al individuo, como fue el caso de Stirner, abocaron al concepto fabuloso de un individuo que se crea a sí mismo en cada instante, y ello en cuanto que piensa y resulta ser al mismo tiempo.

Nosotros afirmamos lo contrario. Afirmamos que en la vida y por su auto-afección nace cada vez esta experiencia de sí que es un viviente, el cual sólo es tal en la vida, arrojado en él por ella, en la medida en que al arrojarse en sí misma, ella lo arroja en él. Podemos tomar aquí como indicio de lo que hay que pensar estas palabra de Kierkegaard: «El yo es la relación consigo en cuanto que puesta por otro», con tal que entendamos que esta relación consigo designa la ausencia de relación, y que el otro no es en primer lugar nada que sea puesto o pensado como otro y, en segundo lugar, nada tampoco que sobrepase lo que ha nacido en él. El suelo sobre el que me tengo jamás es más ancho que los dos pies que lo cubren. Pues tal es el misterio de la vida: que el viviente es coextensivo al Todo de la vida en él, que todo en él es su propia vida. El viviente no se funda él mismo, tiene un Fondo que es la vida, pero este Fondo no es diferente a él, es la auto-afección en la que se auto-afecta y con la que, de este forma, se identifica.

No hemos de tomar estas proposiciones de una manera especulativa sino fenomenológicamente. La relación consigo no puesta por sí es el afecto en su afectividad, es decir, además en su pasividad radical respecto a sí, en cuanto que desbordado y sumergido por su propio ser. Pues todo sentimiento es esto: lo que se experimenta a sí mismo en cuanto que desbordado por sí y primordialmente por el propio hecho de experimentarse a sí mismo, por la

vida. He aquí pues lo que los miembros de la comunidad tienen en común: la venida a sí de la vida en la que cada uno de ellos viene a sí como este Sí mismo que es. De este modo son a la vez el Mismo en calidad de inmediatez de la vida y de los otros, en cuanto que esta experiencia de la vida es en cada caso en ellos y de manera irreducible uno de ellos.

¿Cómo —si es menester que digamos aquí una palabra sobre la experiencia de la alteridad— cada uno de los miembros de la comunidad se relaciona con el otro en la vida, antes de que lo haga en un mundo? En esta experiencia primitiva apenas pensable, puesto que escapa a todo pensamiento, el viviente no es para sí mismo ni más que el otro, no es sino una pura experiencia, sin sujeto, sin horizonte, sin significación, sin objeto. Lo que él experimenta es idénticamente él mismo, el Fondo de la vida, el otro en cuanto que es él también este Fondo —experimenta al otro en el Fondo y no en sí mismo, en calidad de la propia experiencia que el otro hace del Fondo—. En esta experiencia el otro tiene el Fondo en él como el yo tiene el Fondo en él. Pero eso ni el yo ni el otro se lo representan. De ahí que uno y otro estén abismados en lo Mismo. La comunidad es una torrentera afectiva subterránea y cada uno bebe aquí el mismo agua de esta fuente, y en ese pozo que es él mismo —pero sin saberlo, sin distinguirse de sí mismo, del otro ni del Fondo—.

Cuando la relación entre los vivientes en lugar de llevarse a cabo «inconscientemente», es decir, en la inmediatez de la vida, en calidad de puro afecto, lo hace por mediación del mundo, cuando los vivientes se miran, se representan y se piensan cada uno como un ego o como un alter ego, nace una nueva dimensión de experiencia que debe ser descrita según sus caracteres propios. No obstante, no es más que una modificación, o mejor dicho, una superestructura de la relación de los vivientes en la vida. De ahí que deba comprenderse, en sus notas decisivas, no a partir de la representación sino a partir de la vida. La mirada, por ejemplo, es en sí misma un

afecto, de modo que puede ser un deseo. Es por ello, en todo caso, por lo que mira lo que mira, buscando indefectiblemente ver lo que quiere ver. Hay siempre en el ver un no-ver y, de este modo, un no-visto, que lo determinan por entero.

Naturalmente la esencia de la comunidad no es cualquier cosa que es sino Aquello —no eso— que adviene como la incansable venida a sí de la vida y, así, de cada uno a sí mismo. Esta venida se lleva a cabo de múltiples formas pero siempre conforme a unas leyes. Por ejemplo, no se lleva a cabo en primer lugar a partir de lo porvenir, sino sólo a partir de la inmediatez, como un destino de pulsiones y afectos por consiguiente.

En tanto en cuanto la esencia de la comunidad es la afectividad, no se limita sólo a los humanos sino que comprende todo lo que se halla definido en sí por el Sufrir primitivo de la vida y, así, por la posibilidad del sufrimiento. Podemos sufrir con todo lo que sufre: hay un pathos-con que es la forma más amplia de toda comunidad concebible.

Esta comunidad patética no excluye sin embargo el mundo, sino sólo el mundo abstracto, es decir, el que no existe, puesta en él entre paréntesis la subjetividad. Pero la comunidad incluye el mundo real —el cosmos-, cada uno de cuyos elementos —forma, color— no es con carácter último más que en cuanto se auto-afecta, es decir, precisamente en y por esta comunidad patética. «El mundo», dice Kandinsky, «está lleno de resonancias. Constituye un cosmos de seres que ejercen una acción espiritual. La materia muerta es un espíritu vivo»[28]. De ahí que la pintura no sea, por ejemplo, la figuración de cosas exteriores sino la expresión de su realidad interior, de su tonalidad, de su «sonoridad interior», dice

[28] Cf. el artículo «Sur la question de la forme» publicado en el Almanaque de *Blaue Reiter*, trad. J.-P. Bouillon, en *Regards sur le passé*, Hermann, París 1974, p. 160.

Kandinsky, es decir, una experiencia de fuerzas y de afectos. Al fin y a la postre no hay más que una sola comunidad, situada en ese lugar que hemos tratado de circunscribir, una sola esfera de inteligibilidad donde todo lo que es, es inteligible a los otros y a sí mismo sobre el fondo de esta inteligibilidad primordial que es la del pathos.

Las comunidades son múltiples, su estudio es indispensable si cada una de ellas es considerada como una variante del *eidos* de la comunidad, variante que permite conferir a dicha esencia un carácter todavía inadvertido. Tal estudio, bien entendido, no era posible en el marco limitado de esta reunión. Sólo he intentado mostrar a partir de qué supuestos las investigaciones por realizar en este vasto dominio pueden acceder a las cuestiones fundamentales.

Libros de la colección de filosofía dirigida por
Agustín Serrano de Haro (*Instituto de Filosofía, CSIC*)

Hildebrand, Dietrich von, *¿Qué es filosofía?* Traducción de Araceli Herrera.

García Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía.* Prólogo de Julián Marías.

Arendt, Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*. Traducción y presentación de Agustín Serrano de Haro.

Moore, G.E., *Ética.* Traducción de Manuel Cardenal de Iracheta. Revisión y nota a la edición de Juan Miguel Palacios.

Thomas, J.L.H., *En busca de la seriedad. Cuadernos filosóficos.* Traducción y prólogo de Juan Miguel Palacios.

García Morente, Manuel, *Ensayos sobre el progreso*. Prólogo de Juan Miguel Palacios.

Mitcham, C. y Mackey, R. (eds.), *Filosofía y tecnología.* Edición de Ignacio Quintanilla.

Crespo, Mariano, *El perdón. Una investigación filosófica.* Prólogo de Josef Seifert.

Patočka, Jan, *El movimiento de la existencia humana.* Edición y presentación de Agustín Serrano de Haro. Traducción de Teresa Padilla, Agustín Serrano de Haro y Jesús María Ayuso.

Strauss, Leo, *Sobre la tiranía* seguido del *debate Strauss-Kojève.* Contiene traducción del diálogo de Jenofonte *Hierón o De la tiranía.* Traducción y presentación de Leonardo Rodríguez Duplá.

Sartre, J.-P., Marcel, G., Jaspers, K., Paci, E., Lévinas, E., Derrida, J., y García-Baró, M., *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*. Edición y presentación de Agustín Serrano de Haro.

Maritain, Jacques, *Tres reformadores. Lutero-Descartes-Rousseau*. Traducción de Ángel Álvarez de Miranda.

Malebranche, Nicolas, *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*. Traducción y estudio preliminar de Pilar Andrade e Ignacio Quintanilla.

Merleau-Ponty, Maurice, *La unión del alma y el cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson*. Traducción de Jesús María Ayuso.

Brentano, Franz, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Traducción y presentación de Manuel Abella.

Gaos, José, *Introducción a la fenomenología* seguida de *La crítica al psicologismo en Husserl*. Presentación de Agustín Serrano de Haro.

Crosby, John F., *La interioridad de la persona humana. Hacia una antropología personalista*. Traducción de Virginia Díaz y Araceli Herrera.

Scheler, Max, *De lo eterno en el hombre*. Traducción de Julián Marías y Javier Olmo.

Arendt, Hannah, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* seguido de *Reflexiones sobre la Revolución húngara*. Edición y presentación de Agustín Serrano de Haro. Traducción de Marina López y Agustín Serrano de Haro.

Seifert, Josef, *Discurso de los métodos de la filosofía y la fenomenología realista*. Edición y traducción de Rogelio Rovira.

Palacios, Juan Miguel, *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores*.

González, Joan, *Heidegger y los relojes*. Prólogo de Francesc Pereña.

Todos estos libros pueden adquirirse en
www.ediciones-encuentro.es

Fotocomposición
Encuentro-Madrid
Impresión y encuadernación
CLM-Madrid
ISBN: 978-84-7490-910-4
Depósito Legal: M-8507-2009
Printed in Spain

La *Fenomenología material* de Michel Henry vuelve a plantear la cuestión fundamental de la filosofía: la cuestión de la donación. Y la interpreta de manera distinta a la del pensamiento tradicional de Occidente: no como aparición en un mundo, sino como el abrazo invisible de la vida y su propio *pathos*. De este modo, se plantean problemas a la vez nuevos y paradójicos, que el presente libro aborda con la característica maestría de uno de los filósofos imprescindibles de la segunda mitad del siglo XX.

ISBN: 978-84-7490-910-4

Visite el foro de este libro en
www.ediciones-encuentro.es

ENCUENTRO
FILOSOFÍA